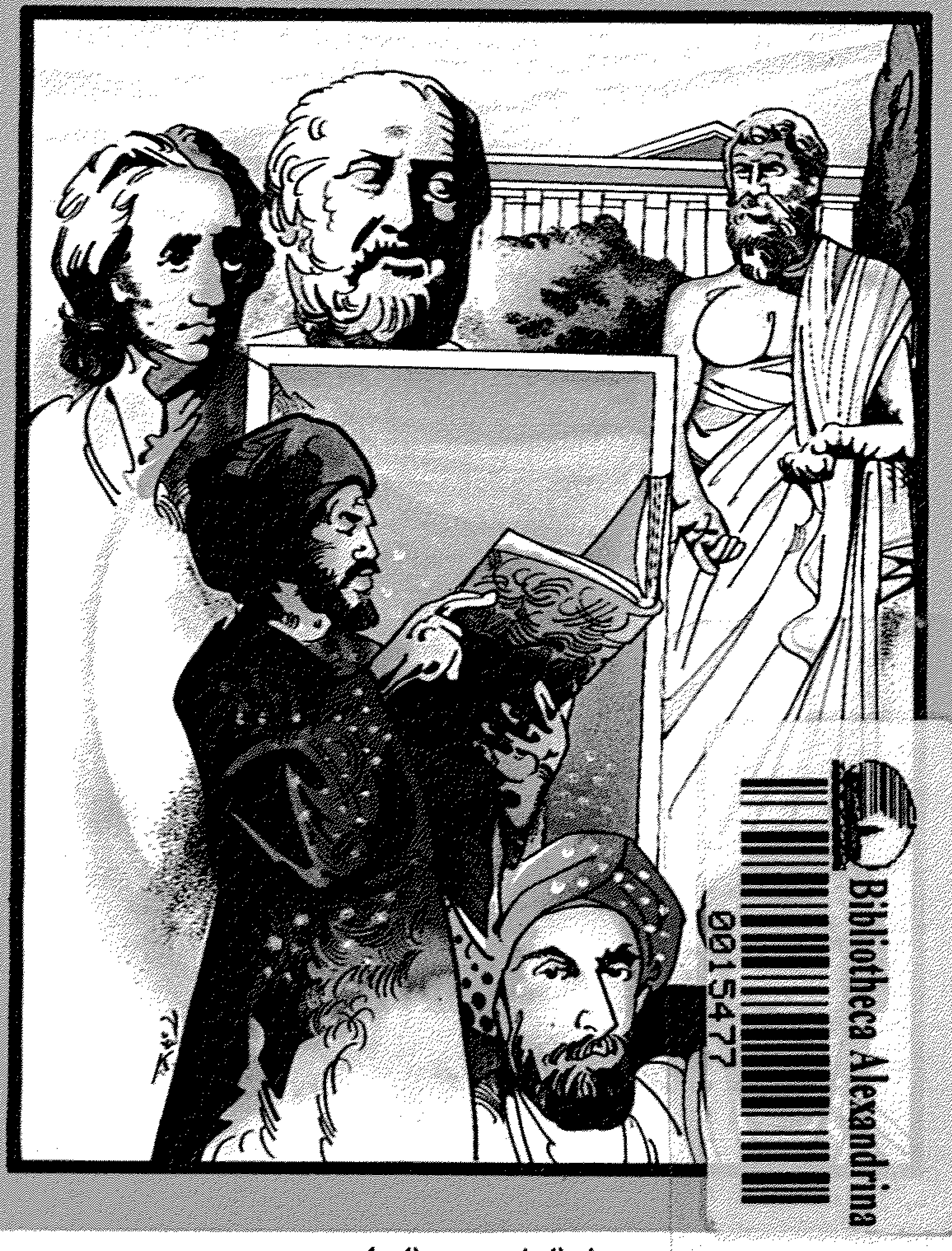
أعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب . جامعة المنصورة

هنري برغسون

فيلسوف المذهب المادي



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة

هنري برغسون

فيلسوف المذهب المادي

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

كلية الآداب - جامعة المنصورة



الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨١٥٥٧٣

تمهيد

لفظة الفلسفة

لم يُعرَف لفظ الفلسفة عند حكماء الشرق القديم، وقيل إن تلاميذ سقراط (من أفلاطون وأرسطو وسائر حوارييه من اليونان) كانوا أول مَن أطلق هذا اللفظ، فقابل أفلاطون بين الفيلسوف والسوفسطائي، يتنقّل ثانيهما من مكان إلى مكان يعلّم الشباب من أجل أجْر يتقاضاه ـ أي في سبيل غرض عملي يهدف إلى تحقيقه ـ ويلتمس أولهما المعرفة لذاتها، وينشد العلم لغير ما غاية أو منفعة، وقد كان سقراط خير مثال للفيلسوف، وقف حياته على البحث عن حقائق الأشياء وتقويض الأخطاء والأوهام، وقارن بين نفسه وبين السوفسطائية الذين يدّعون ـ مع جهلهم ـ العلم بكل شيء، فصرّح بأنه ليس حكيماً لأن الحكمة لا تُضاف لغير الآلهة، وإنما هو مُحِبٌ للحكمة يلتمس بحبّه لها معرفة ما يجهله منها.

ولكن من المؤرّخين مَن يرى أن هيرقليدس Herachides of ponticus تلميذ أفلاطون قد رأى أن فيثاغورث هو أول مَن استخدم لفظ الفلسفة بمعنى «البحث عن طبيعة الأشياء». وروى عنه شيشرون Cicero أنه قال: من الناس مَن يستعبدهم التماس المجد،

ومنهم مَن يستذلّه طلب المال، ومنهم قلّة تستخفّ بكل شيء وتُقبِل على «البحث في طبيعة الأشياء»، وأولئك هم الذين يسمّون أنفسهم مُحِبِّي الحكمة أي الفلاسفة.

وقيل إنه رأى الممتازين من علماء عصره ومُصلِحِيه يسمّون أنفسهم ويسمّيهم الناس حكماء، فرأى أن الإنسان لا يبلغ من الحكمة غايته - بالغاً ما بلغ جهده في تحصيلها - فأطلق على أهل الحكمة من بني الإنسان لفظاً أدنى إلى التواضع، إذ ساهم مُحِبّي الحكمة أو أصدقاءها، وقال عن نفسه: لست حكيماً لأن الحكمة لا تُضاف لغير الآلهة، وما أنا إلاّ فيلسوف.

ولكن رواية هيرقليدس مع شيوعها وتداولها تثير اليوم شكّ الباحثين، إذ الراجح عندهم أن هيرودوتس كان أول مَن استخدم الفعل «يتفلسف»، إذ ورد في بعض آثاره أن قارون قال لسولون Solonالمشرّع: سمعت أن رغبتك في المعرفة قد حملتك على أن تطوف بكثيرٍ من البلاد متفلسفاً - فالتفلسف عنده يُراد به طلب العلم أو التماس المعرفة في غير ما عرض.

وإلى مثل هذا المعنى ذهب تيوسيديديس Thucydides، إذ قال على لسان پيركليس في خطبة رثاء للأثينيين: نحبّ الجمال في غير سرف، ونميل إلى الحكمة في غير ضعف (أو تخنّث) - وإلى مثل هذا ذهب إيزقراطس Isocrates وغيره ممّن أطلقوا الفلسفة على المعرفة النظرية تمييزاً لها من المعرفة العلمية أو الفنية.

معنى الفلسفة قديماً وحديثاً:

ـ معنى الفلسفة قديماً:

تمثّلت فلسفة الشرق القديم في حكمته، وكانت تضمّ العلوم العملية التجريبية، والتفكير النظري الديني، وهي في جملتها تستهدف خدمة الحياة العملية وتوكيد المعتقدات الدينية.

أما عند اليونان فقد اعتبر طاليس وأقرانه من الطبيعيين الأوائل أول مَن تفلسف، لا يعنينا إن كانوا قد أخطأوا في نظرياتهم أم أصابوا، بل يعنينا اتجاههم العامّ إلى تفسير الوجود والوقوف على طبيعته، والمنهج العقلي الذي اصطنعوه وأقاموه على التعليل المنطقي والبرهان العقلي.

ومع هذا سُمّوا بالحكماء، أي الباحثين عن طبائع الأشياء أو حقائق الموجودات، فأصبحت مهمّة الفلسفة البحث عن طبيعة الموجودات.

وعرّف أرسطو الفلسفة بأنها البحث عن الوجود بما هو وجود، وسمّاها بالفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية (وهي عنده العلم الطبيعي)، وسمّاها كذلك بالحكمة لأنها تبحث في العِلل الأولى إطلاقاً ـ لا الأولى في جنسٍ من الأجناس ـ، وسمّاها أيضاً بالعلم الإلّهي لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول والعلّة الأولى للوجود، وأطلق أرسطو الفلسفة على العلم بأعمّ معانيه ـ النظري من طبيعيات ورياضيات وإلّهيات ـ والعملي ـ من أخلاق وسياسة واقتصاد ـ واعتبر الفلسفة بمعناها الضيّق ـ وهو ما نسمّيه

اليوم بما بعد الطبيعة (أي الميتافيزيقا) علم الموجودات يعلّلها الأولى أو علم الوجود بما هو كذلك ـ مجرّداً من كل تعيين.

وكان التفلسف بهذا المعنى جهداً عقلياً يستهدف الكشف عن حقيقة جديدة، أو نزوعاً عقلياً يدفع إليه الشعور بالجهل، وتبعث عليه اللذّة العقلية، ولا تسوق إليه مطالب عملية ولا معتقدات دينية، وهذا هو الذي سُمّي قديماً بالعلم، ومن هنا قيل إن العلم والفلسفة قد صدرا عن أصل واحد، واقترن أحدهما بالآخر حتى افترقا في مطلع العصر الحديث.

وبممات أرسطو (عملاق الفكر اليوناني الشامخ) عام ٣٢٢ ق.م. (أو بممات الإسكندر الأكبر في العام التالي بفتوحاته للشرق ومحاولاته المزج بين حضارته الروحية الدينية وحضارة اليونان العقلية) انتهى العصر الهليني وبدأ العصر الهلينستي Helenistic age وفيه ذبل الفكر وانصرف عن التفكير في الوجود إلى البحث في سلوك الإنسان، وتطلّع إلى السعادة الفردية والطمأنينة السلبية على نحو ما نرى في كبرى مدارسه (من الرواقية والأبيقورية والشكاك)[١]. فذهب الرواقية Stoics إلى أن الفلسفة هي فنّ الفضيلة ومحاولة اصطناعها في الحياة، وذهب أبيقور Epicurus إلى أن الفلسفة هي السعي إلى حياة السعادة باستعمال العقل... إلى غير هذا من تعاريف تدور في فلك واحد، وتربط كلها بين الفكر والحياة العملية.

---

(١) انظر كتاب «فلسفة الأخلاق» نشأتها وتطورها، ط ٤، تمهيد في الباب الثاني، د. توفيق الطويل.

وقد غلبت الروح الصوفية تفكير الفلاسفة المنطقي، وبدا هذا في مذهب شامخ هو الأفلاطونية المحدثة New platonism فحاول فيلو الإسكندري Philo أن يوفّق بين اليهودية والهلينية، ونقل أفلاطون المصري Plotinus المذهب الأفلاطوني وتوصّل إلى الاتصال بالله عن طريق الجذب ecstasy فاختلط العلم بالميثولوجيا ـ من الناحية التاريخية ـ اختلاطاً ملحوظاً، وفَقَدَ لفظ الفلسفة كل معنىً له فيما يقول تسلر Zeller[1]. أو امتزجت ـ فيما يقول غيره ـ فلسفة الغرب في هذه الفترة بروحانية الشرق، فكانت فلسفة تجمع بين منطق العقل الغربي وتصوّف الشرق الديني.

في العصور الوسطى:

أ ـ في أوروبا:

ولكن نظرة اليونان إلى الفلسفة باعتبارها رغبة في التماس الحقيقة لذاتها، قد استمرت قائمة عند بعض فلاسفة العصر الوسيط، ممّن فرّقوا بين العلم الذي يهتدي إليه العقل بالنظر، والمعرفة التي ينزل بها الوحي الإلّهي.

إلّا أن أخصّ ما كان يميّز الفلسفة في ذلك الوقت هو محاولة التوفيق بين الوحي والعقل؛ والرغبة في جعل سلطة العقل القديم

---

(١) انظر أيضاً في تطوّر معنى الفلسفة:

P. Janet et G. Seailles. L'Hist, de La philos.

وهو مترجم إلى الإنجليزية.

وسلطة الدين الجديد على وِفاق واتّساق، والبرهنة على أن الحقائق المُوحى بها من الله ليست إلاّ تعبيراً عن العقل، ومن ثَمّ كان الإيمان ضرورياً للعقل وشرطاً لصحة تفكيره فيما قال القدّيس أنسليم St - Anselm.

ب ـ في تراث العرب:

برغم ما تضمّن التراث العربي الفلسفي من وجوه الطرافة والإبداع، نلاحظ أن تعريف الفلسفة اليوناني قد تردّد صداه عند فلاسفة العرب، فالكندي أطلق على الميتافيزيقا الفلسفة الأولى وعلم الربوبية، وعرض «الفارابي» في كتابه «الجمع بين رأي الحكيمين» لتعريف الفلسفة فقال: إنها «العلم بالموجودات بما هي موجودة» وفرعها إلى حكمة إلّهية وطبيعية ومنطقية ورياضية، ورأى أن ليس بين موجودات العالم شيء إلاّ والفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية.

وذهب تلميذه ابن سينا في رسائله التسع في الحكمة والطبيعيات إلى تعريف الفلسفة بأنها استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه من قدر الطاقة البشرية، أي التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هي كذلك عن طريق النظر العقلي، وفرع الفلسفة إلى حكمة نظرية تتناول الأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها، وحكمة عملية تتعلق بالأمور التي نعلمها ونعمل بها، وقَسَمَ الحكمة العملية إلى حكمة مدينية تعرض لما ينبغي أن يكون عليه التعاون بين الناس على مصالح الأبدان

وبقاء النوع الإنساني، وحكمة منزلية تتناول ما ينبغي أن يكون عليه التشارك بين أفراد المنزل لتنتظم به المصلحة المنزلية، وحكمة خلقية تهدف إلى معرفة الفضائل وكيفية مزاولتها والرذائل وكيفية اتّقائها، وتستفاد هذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الإلّهية، وإن كانت قوانينها وتطبيقها على الجزئيات إنما تُعرَف بالنظر العقلي.

أما الحكمة النظرية عنده فتتفرّع إلى حكمة طبيعية تتعلق بما في الحركة والتغيّر بما هو كذلك، وحكمة رياضية تتعلق بما من شأنه أن يجرّده الذهن عن التغيّر وإن كان وجوده مُخالِطاً للتغيّر، وحكمة تنصبّ على ما وجوده مُستغنٍ عن مخالطة التغيّر، وإن خالطها فبالعرض لأن ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود إليها، وهذه هي الفلسفة الأولى (ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا) والفلسفة الإلّهية جزء منها ـ ويراد بها معرفة الربوبية.

ومبادىء الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة مُستفادة من أرباب الملّة الألّهية على سبيل التنبيه، ولكن تحصيلها بالكمال إنما يكون بالنظر العقلي على سبيل الحجة.

ورأى ابن سينا أن العلوم الحكمية لا تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، ولا تختلف باختلاف الأمم والأديان، وبهذا تختلف عن العلوم التي «يصلح أن تجري أحكامها الدهر كله» بل تجري في فترة من الزمان ثم تسقط بعدها، أو لا يفتقر الناس إليها برهة من الدهر... إلخ.

وذهب ا ن سينا في منطق المشرقيين إلى أن العلم النظري

يشمل العلم الطبيعي والعلم الرياضي الإلّهي والعلم الكلّي، وأن العلم العملي يشمل علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة (تدبير المدينة) وعلم التشريع والتقنين[1]وصرّح «الفارابي» بأن الفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلّهي، فالحكمة «معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته. . .». وجرى ابن سينا في هذا التيّار فاعتبر العلم الإلّهي أشرف العلوم الفلسفية، لأن الحكمة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة المطلقة، فهو «العلم بأول الأمور في الوجود وهو العلّة الأولى، وأول الأمور على العموم هو الوجود والوحدة، وهو أيضاً الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم فإنها أفضل علم أي يقين بأفضل معلوم ـ أي بالله تعالى، وبالأسباب من بعده وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى للكل وهو أيضاً المعرفة بالله».

وردّد ابن رشد ـ في الغرب الإسلامي ـ رأي أرسطو في أن الفلسفة هي النظر في الوجود بما هو موجود. وإذا ذكرنا أن ابن سينا وأستاذه الفارابي كانا أكبر مَن عرف تاريخ الإسلام من فلاسفة، أدركنا كيف كان النبع الذي استقّى منه مَن جاء بعدهما ممّن عرضوا لتعريف الفلسفة وتحديد فروعها، فلا مُوجِب للإفاضة في هذا الصدد[2].

---

(١) ابن سينا: منطق المشرقيين نشر المكتبة السلفية، طبعة ١٩١٠، ص ٦ ـ ٨.

(٢) اقرأ الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين ـ ولابن سينا: النجاة ـ ولابن رشد: ما بعد الطبيعة. . . وانظر في موقف فلاسفة المسلمين من تحديد معنى الفلسفة كتاب المرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرّازق «تمهيد لكتاب الفلسفة الإسلامية» (١٩٤٤)، ص ٤٨ ـ ٦٩.

تصــدير

مضمون المذهب في ضوء الثلاثة مجالات

الآن نتساءل؛ كيف يربط برجسون بين التصورات الفلسفية في مذهب هو ضدّ الانغلاق وضدّ التسلسل المنـطقي واستنباط التصوّرات بعضها من بعض؟ والمعلوم أن الربط والتوحيد عملية ضرورية لكل تفكير فلسفي.

ولكن ما هي التصوّرات الفلسفية في مذهب برجسون؟ إن المذاهب الفلسفيةَ مهما تنوّعت إن هي إلاّ أسئلة متلاحقة ومحاولات للإجابة تتمركز جميعاً حول الوجود الإنساني وعلاقاتـه بالـوجود العامّة. ذلك أن وجود الإنسان في العالم ينطوي بالضرورة على تساؤل عن الأشياء التي في العالم، وعن العالم ذاته، وهذا هو الدرس الذي يعلّمنا إياه هسرل ما دام الشعور بطبيعته موجّهاً دائماً نحو موضوع وما دام من طبيعة الذات أن تنحو دائماً نحو شيء وليس بدعاً أن يكون وجودنا بطبيعته متّجهاً نحو العالم الخارجي، فإن كلمة «وجود» تعني بحكم اشتقاقها اللغوي ضـرباً من الخـروج على الذات.

والتساؤل يبدأ في اللحظة التي فيها ينسحب الإنسان من

مجموعة الآليات التي تتحكم فيه وتسيطر عليه، والانسحاب يتحقّق عندما تعجز الآليات عن مواجهة الموقف الخارجي. ومن هنا فإن الشعور قائم في منطقة الأفعال الممكنة التي تلتفّ حول الفعل الكائن. أي أن الشعور يعني التردّد أو الاختيار والشعور من أجل ذلك هو الذي يسأل، ويبقى بعد ذلك أن الفارق بين فيلسوف وآخر هو فارق في وجهة النظر، فالفيلسوف قد يكون من التصوّريين حين يقرّر أن العالم لا وجود له إلاّ بالقياس إلى العقل، أو بالإضافة إلى شعور ما. وقد يكون من الواقعيين عندما يقرّر أن العالم مستقل في وجوده عن كل عقل أو شعور، وقد يكون من الشُكّاك حين ينكر وجود العالم، وحينما يقرّر أن فكرة العالم فكرة زائفة ليس لها أدنى مقابل في الواقع التجريبي. ويوجد فريق آخر من الفلاسفة مثل ليبنتس يسلّم بحقيقة العالم الخارجي ولكنه يقرّر ضرباً من الانفصال بين الإنسان والعالم، فالجواهر المفردة عنده لا تملك أبواباً ولا نوافذ، إنها عوالم مغلقة قائمة بذاتها.

أما برجسون فإنه يرى أن الشعور يتّجه بادىء ذي بدء نحو تحديد معنى الوجود، وقد يقال إن فلسفة برجسون تنطوي على تحديدٍ لمعنى التجربة وليس لمعنى الوجود من حيث إن برجسون نفسه يقرّر أن الميتافيزيقا هي التجربة ذاتها «وأن الوجود هو إحدى معطيات التجربة بمعنى أن أيّ موجود كائناً ما كان ينكشف لنا من خلال التجربة». غير أن برجسون يقرّر كذلك أن الفلسفة تتّجه أولاً وقبل كل شيء إلى تحديد معنى الوجود، وأن هذه هي مهمة الفلسفة، ومعنى ذلك أن برجسون لا يريد أن يضع الوجود بين

قوسين. ونحن نبلغ إلى تحديد معنى الوجـود من خلال رؤية الديمومة بحيث يمكن القول إن الوجود الميتافـزيقي إن هو إلّا ديمومة، والربط بين الوجود من حيث هو ديمومة وبين الـوجود الإنساني يفضي إلى التساؤل عن الحرية. ذلك أن الديمومة وجود مائع غير محدّد، وهو في طريقه إلى التعيّن دون أن يتعيّن، وليس معنى ذلك أن برجسون يضع الوجود في مقابل الماهيّة كما يفعل فيلسوف مثل سارتر، فسارتر هنا لم يفعل أكثر من أنه عكس الوضع الميتافـزيقي التقليدي لمشكلة الوجود والماهيّة. أما برجسون فإنه يقرّر أن الوجود ذو ماهيّة وهذه نقطة تحوّل في تاريخ الفلسفة، فالفلاسفة قبل برجسون لم يتعمّقوا طبيعة الوجود ذاته، وإنما افترضوا الوجود من حيث هو وجود على حدّ تعبير أرسطو، وسرعان ما انتقلوا إلى الكيفيات ومظاهر الوجود، بينما كان يجب التفرقة بين الوجود ومظاهره. وهذا هو ما يفعله برجسون، إنه يبدأ بالمظاهر ويتعمّق ويحفر حتى يصطدم بالوجود ذاته فإذا به ديمومة. ثم هـو يعـود مـرة أخرى إلى المظاهر يفهمها في ضوء هذه الطبيعة الجديدة للوجود، ومن مظاهر الوجود الإنسان والمظهر مثل الباطن يتّصف بعدم التعيّن، ومن أجل ذلك يعالج برجسون فكرة الحرية باعتبارها فكرة ملازمة للّا تعيّن واللّا تحديد. ولكن الذي أدهش برجسون هو أن بعض الفلاسفة يقرّرون الحرية دون أن يقرّروا الديمومة، والبعض الآخر يطبّق الظاهر على الباطن لا العكس فيُقحِم القوانين الطبيعية في المجال السيكلوجي.

الفريق الأول هو فريق حرية الاختيار librearbitre يقرّر الحرية

من حيث هي القدرة على الاختيار بين مجموعة من الأفعال الممكنة دون أن يكون في الإمكان التنبؤ عن فعل معين بالذات حتى لو قُدّر لنا أن نعرف مقدّماً سائر شروطه، ولكن القول بأن كل شروط الفعل متوفرة في الحاضر معناه أننا قد نفذنا عبر الديمومة إلى تلك اللحظة التي فيها يتحقّق ذلك الفعل. وهذا لن يتسنى لنا إلاّ إذا سلّمنا بوجود تطابق بين الديمومة ورمزها. ثم إن برجسون ينكر القول بحرية الاختيار عندما تعني التساوي في إمكان متضادّين. ذلك أن الاختيار الذي يكشف عن الحرية ليس مجرّد اختيار بين ممكنات كما يختار المسافر طريقاً يتّخذه للوصول إلى غاية من طرق عدّة، فإن تصوّراً مثل هذا يورّطنا في الخطأ الأكبر القائم في الترجمة عن الزماني بالمكاني.

ثم إن برجسون ينكر الحرية الأخلاقية ذلك أنه لمّا كان الأنا عالماً قائماً بذاته فإن من شأن التفرّد ألاّ يخضع لمقياس مشترك، أو مبدأ كلّي أو تقييم موضوعي، ومع ذلك فإنه رغم انفصال الأنوات بعضها عن بعض إلاّ أنها تشترك في شيء جوهري هو مبدأ الحياة أو السورة الحيوية، والأنا بعد ذلك لا يبغي إلاّ تحقيق هذه السورة الحيوية، والتحقيق هنا ليس أداة أو وسيلة وإنما هو يجب أن يؤخذ على أنه غاية في ذاته، ومع ذلك فإن كان ولا بدّ من تحديد وضع للحرية فإن برجسون يفضل لها أن تقع بين طرفين: بين حرية الاختيار والحرية الأخلاقية، إلاّ أنها لا تقع على مسافة واحدة من الطرفين إنها أقرب إلى حرية الاختيار منها إلى الحرية الأخلاقية.

أما الفريق الثاني فهو فريق الحتمية السيكلوجية، وهو يقرّر

هذه الحتمية مستنداً إلى الحتمية الطبيعية، والحتمية الطبيعية تتوقف بدورها على الطبيعة الميكانيكية للعلم. فالعالم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يتصوّر الكون على أنه كتلة من المادة قابلة للتجزئة إلى ذرّات، والذرّات في حركة مستمرة بحيث يصبح في الإمكان تفسير الظواهر الطبيعية والتفاعلات الكيماوية بردّها إلى حركة الذرّات. وهذه النظرية تنسحب على الجهاز العصبي كذلك فيصبح عبارة عن ذرّات تتحرك والحالة التي يكون عليها الدماغ إنما تنشأ من الصدمات التي يتلقّاها الجهاز العصبي من المادة المحيطة به بحيث يمكن القول بأن الظواهر النفسية من إحساسات ورغبات وأفكار إن هي إلاّ نتائج ميكانيكية قد تولّدت عن المركب الناشىء من الصدمات الآتية من الخارج، والحركات التي كانت سائدة من قبل في ذرّات المادة العصبية. أما الأفعال التي نسمّيها أفعالاً حرّة أو إرادية فهي كذلك عبارة عن ردّ فعل يقوم به جهازنا العصبي ضدّ العالم المحيط به. ولمّا كانت جميع الحركات مهما يكن نوعها خاضعة لقانون بقاء الطاقة، ولمّا كان هذا القانون يعني أن الكلّ هو من المعطيات وأن النفس جزء من العالم المادي بمعنى أن أفعالها هي رجع الصدى للتغيّرات الميكانيكية. نقول لمّا كان ذلك كذلك فإن تقرير الحرية في أفعال معينة يناقض هذا القانون، وبرجسون يسلّم بهذا القانون، ولكنه لا يسلّم بانطباقه على مجال آخر غير المجال الطبيعي ذلك أن قطاع التجربة الذي يتعلق بحياة الشعور يفلت بأكمله من هذا القانون، وتعليل ذلك عند برجسون هو أن السورة الحيوية تحتال على هذا القانون بأن تضع في المادة طاقة أخرى لا تقبل الحساب، وهذا التحايل هو هدف الحياة الرئيسي منذ

بزوغها في كتلة البروتوبلازما حتى الكائنات العليا القادرة على القيام بأفعال حرّة، إن هاهنا ديمومة ولذا فإن العودة إلى الوراء أو تكرار الإحساسات وهو ما تفترضه الحتمية، كلّ ذلك إنما هو ضرب من المستحيل لأن القول بالعودة أو التكرار يعني إنكار الديمومة.

ومن أجل ذلك ينكر برجسون المذهب الترابطي باعتباره إحدى نتائج الحتمية السيكولوجية، ومجمل القول فيه أن الذات مجموعة من الوحدات المفردة وأجزاء ضُمّت بعضها إلى بعض من داخل إطار الوحدة، وإن هذه الأجزاء تتجاذب وفقاً لقوانين تراعي المعاني، ولذلك يعتمد هذا المذهب الترابطي إلى تبرير فعل الإرادة المفاجىء ببواعث نفسية يرتجلها حتى يقرر أن الفعل الكائن قد صدر عن تدبّر وتروٍّ.

وقانون العليّـة من بين القوانين الهامة التي يستند إليها هذا المذهب. ولذلك يخصّص برجسون عدّة صفحات في «المعطيات» يوجّه فيها نقده إلى عدم مشروعيّة تطبيق هذا القانون على الظواهر النفسية، أو بالأدقّ على مجال الكيف والروح الرياضية هي الدافع إلى هذا التطبيق. ذلك أن العليّـة تشترط تعاقباً منتظماً بين ظاهرتين. والضامن لهذا التعاقب هو تصوّر المعلول متضمّناً في صميم العلّة على نحو ما نتصور تضمّن النظريات الهندسية في تعريف رياضي ما.

وهكذا نجرّد الظواهر النفسية من سائر فروقها الكيفية حتى تصبح مجرّد أشكال هندسية وعلاقات رياضية، وبذلك يتجاور مبدأ العليّـة مع مبدأ الهوية، ذلك أن من شأن مبدأ الهوية أن يستبعد

الديمومة بحيث تكسب العليّـة ضرورة يصبح معها اطّـراد العلّة والمعلول اطّراداً ضرورياً منطقياً.

ومع ذلك فإن برجسون لم يرفض القول بالعليّـة إطلاقاً، وإنما هو يسلّم بنوع معيّن من العليّـة تنتفي فيه العلاقة الضرورية بين الحاضر والمستقبل بين العلّة والمعلول. فالفعل لا ينتقل مباشرة من الفكر، بل ثَمّة وسيط بينهما هو الجهد. والجهد يقتضي الديمومة بالضرورة، ومن ثَمَّ فإن مستقبل الكون مثل مستقبل الإنسان لا يمكن تحديده تحديداً ضرورياً، ولهذا فإن التصوّر الجديد للعليّـة يفترض الإمكان بدلاً من الضرورة وبالتالي لا يناقض فكرة الحرية.

ولم يكن برجسون أول مَن تعرّض لنقد السيكلوجيا الترابطية فقد سبقه فنـت في مؤلّفه «علم النفس الفسيولوجي» عام ١٨٧٤. وفي هذا المؤلّف يقرّر أهمية عملية إدراك الإدراك apperception في تطوّر الحياة النفسية، وكذلك هفرنج في مؤلّفه «فلاسفة معاصرون»، ووليم جيمس في كتابه «مبادىء علم النفس» وفيه فصل هامّ عن الشعور من حيث هو شيء يمتنع ردّه إلى الظواهر الفزيـائية أو الفسيولوجية وأن حالات الشعور نوعان: حالات يدلّ عليها بأسماء كقـولنا: تعقّـل وتخيّل وإحسـاس، وحالات متعـدّية كـالعـطف والاستدراك تؤلّف تيّار الشعور نفسه. أما السيكولوجيا البرجسونية فهي ليست علماً وصفياً لمعطيات الشعور وإنما هي علم كشفي يكشف عن هذه المعطيات ذاتها على نحوٍ مستقل عن التحديدات المتعلقة بالموضوع أو الصادرة عنه، وهذه المعطيات ماهيّات إن صحّ هذا التعبير. إلاّ أنها ليست ماهيّات بالمعنى الأفلاطوني، فهي

معطيات حين يقيم الشعور علاقته مع ذاته، وهي من هذه الوجهة ضرورية كلية يدركها العقل؛ على أنها ليست كذلك إثر مقارنة عقلية بين الانطباعات المتشابهة، ولكن على نحو مباشر، وبذلك تتكشّف لنا أنفسنا في طبيعتها الأصلية.

ثم يتعمّق برجسون بنظرية الحتمية السيكولوجية فيلاحظ أنها ترتكز على مسلّمة ميتافزيقية أكثر من توقّفها على مبادىء العلم الطبيعي، ذلك أنها تسلّم مقدّماً أن ثمّة توازياً دقيقاً بين السلسلة الفسيولوجية من الظواهر والسلسلة النفسية من الظواهر المقابلة لها. ويرى برجسون أن القول بوجود توازن تامّ بين هذين النوعين من الظواهر ليس من العلم في شيء، وإنما هو تعبير عن فلسفة ديكارت وسبنوزا ولينبتس ومالبرانش فهم يقرّرون أن النفس وجه من أوجه الحياة الدماغية، وأنه إذا استطعنا أن ننفذ إلى باطن الدماغ الذي يعمل، وإذا تهيّأ لنا أن نشهد حركة الذرّات التي يتركّب منها اللحاء الدماغي فإننا واصلون إلى معرفة تفاصيل كل ما يحدث في الشعور المقابل له. بيد أن هذا القول ينطوي على تناقض فضلاً عن مناهضته للتجربة.

أما أنه قول متناقض فذلك لأنه يعتمد على نظامين في الإشارة يناقض أحدها الآخر، وهما التصوّرية والواقعية. فالمذهب التصوّري يقرّر أن مفاصل الواقع هي مفاصل التصوّر. أما المذهب الواقعي فهو على الضدّ من ذلك يقرّر أن تحت تصوّرنا للمادة علّة لهذا التصوّر غير مدركة وأن وراء الإدراك الكائن إمكانيات مختبئة، ومعنى ذلك في عبارة أخرى أن المذهب التصوّري يقرّر أن الواقع هو ما

يمكن تصوّره. والمذهب الواقعي يطمع فيما يفوق التصوّر والقول بالتوازي بين الفكر والدماغ يلزمنا بالجمع بين هذين النظامين من الإشارة. ذلك أنه يتّخذ من المذهب التصوّري نقطة للبداية فيقرّر أن الدماغ تصوّر من بين التصوّرات، ثم ينزلق من حيث لا يدري إلى المذهب الواقعي فيقرّر أن التصوّرات جميعاً تنبثق من هذا التصوّر وحده وهو الدماغ، ومعنى ذلك أن الدماغ شيء ليس له تصوّراً.

وأما أن القول بالتوازي يناهض التجربة فذلك لأننا لو التجأنا إلى التجربة لاتّضح لنا أن المسألة ليست علاقة عليه وإنما ارتباط ليس فيه تكافؤ بين ما يجري في الدماغ وما يدور في الشعور، فليس في الإمكان أن نفهم كل ما تحقّقه حركة الذرّات المخيّة، فالواقعة الفسيولوجية الواحدة قد تقابلها وقائع نفسية عديدة. وقد انتهى برجسون إلى هذه النتيجة مستنداً إلى التجربة وليس إلى ميتافزيقا، فقد قرأ علماء الفزيولوجيا حينما اهتمّوا بتحديد مراكز خاصة في الدماغ ثم أخذ يكرّس جهوده لدراسة إسراف الذاكرة من حيث إن الذاكرة هي نقطة التقابل بين الدماغ والفكر. وبرجسون في أبحاثه يعنى عناية هامّة بالكشف عن نقطة التقابل بين الحدود والتصوّرات، ذلك أننا لن نكسب شيئاً حيث نقرّر مثلاً أنّ الروح تضادّ المادة وأنها من طبيعة غير طبيعتها، ونحن لن نتقدم أبداً في إيجاد حلّ لأية مشكلة إذا رحنا نغرق في تعريف كل حدٍّ من الحدود كما كان ينهج فلاسفة المذاهب المغلقة، وفي مقدمتهم أفلاطون ذلك «الدبلوماسي الممتاز» على حدّ تعبير برجسون[1] من حيث إن مهمته قاصرة على إقامة الصلح بين التصوّرات المجرّدة التي ينشب بينها

الخلاف. وضع المشكلة إذن في نقطة غير نقطة الالتقاء يفضي بنا حتى إلى تعسّف في التصوير وجدب في النتائج.

والتعسّف في مشكلة الصلة بين المادة والروح مثلاً مردّه إلى أن الفيلسوف قد يقف عند الطبقات العليا من الحياة النفسية فيقرّر أن الروح تضادّ المادة وتفوقها، وقد يكون هذا جائزاً وممكناً إلاّ أن هناك طبقات أُخرى من الحياة النفسية في تماسٍّ مع المادة فلِمَ نهملها ونغفلها؟ هذا هو التعسّف.

أما جانب الجدْب في هذه النتيجة فهو أنه يقفل باب التقدّم. إذ أن النتيجة تستنفذ ذاتها بمجرّد وصفها، فلا هي توحي بخطوط أخرى نتقدّم عليها، ولا هي تلقي ضوءاً جديداً على النتائج الأخرى التي نكون قد انتهينا إليها في خطوط أخرى.

فالمسألة عند برجسون ليست أن نترك هذه أو نأخذ تلك، بل هي مسألة المقدار الذي نأخذه من كِلتا النظريتين؛ النظرة الروحية والنظرة المادية. فإن الاعتراف بالنظرة الروحية لازم والاعتراف بالنظرة المادية لازم مثله ولن يستقيم الأمر بإهمال الروح أو إهمال المادة، وإنما قوام المسألة أن نأخذ منها بما ينبغي أن نأخذ. ذلك أن برجسون من خلال دراسته لأمراض الذاكرة، وأخصّها أمراض التعرّف ومرض الحبسة وفقدان الذاكرة قد انتهى إلى هذه النتيجة وهي أن العقل ليس هو الروح وإنما هو الدماغ وأنه لا يوجد محو للذكريات بل اضطراب في الأجهزة المحرّكة. وهكذا اعتقد علماء النفس الفسيولوجيين خطأً أن الذكريات البصرية والسمعية والحركية للكلمات تحفظ في الدماغ كما تحفظ الصور الفوتوغرافية انطباعات

الضوء، بينما دراسة الحبسة تفيد الضدّ من ذلك. إنها تفيد استحالة تشبيه الذكريات بانطباعات فوتوغرافية تتراكم في الدماغ فالدماغ لا يحفظ صور الماضي وإنما هو يختزن العادات الحركية لهذه الصور، إنه عضو الانتباه إلى الحياة ولذلك فإن الاختلال الذي يصيب الخلايا الدماغية لا يصيب الذكريات ذاتها، وفي عبارة أخرى يقول برجسون إن وظيفة الدماغ هي العمل على أن يكون الفكر حينما يحتاج إلى ذكريات قادراً على أن يحصل من الجسم على حركة معينة هي بمثابة الإطار الذي فيه تدخل الذاكرة من تلقاء ذاتها. مهمة الدماغ إذن هي تقديم هذا الإطار دون الذاكرة، ولهذا فإن تسمّم القشرة الدماغية في حالات التسمّم من جرّاء تعاطي الأفيون والكحول مثلاً لا يفسد الأفكار، وإنما يفسد الترابط بينها بحيث يشلّ التسمّم حركة الفكر تجاه الواقع فيهذي الشخص مع ملاحظة أن هذيانه لن يكون إلّا هذياناً في القضايا والأحكام دون أن يكون في التصورات فتبدو أدلته كلها وكأنه في حلم. وكذلك اتّضح لبرجسون من دراسة فقدان الذاكرة أنه لا يوجد أيّ تلف في الدماغ، ومعنى ذلك أنه لا يوجد ثَمّة ارتباط مباشر بين الذاكرة والدماغ.

ويخلص برجسون من ذلك إلى أن الفكر مستقل عن الدماغ وهو كذلك، فهذا الاستقلال ليس إنكاراً للتضامن الوثيق بينهما، وإنما هو إنكار أن النفسي يعادله الدماغي ويوازيه، وبرجسون حينما يقرّر هذه العلاقة إنما هو يقرّرها مستنداً في ذلك إلى الرؤية والتجربة. والرؤية في البداية ليست إلّا إشعاعاً أول غير أنه إشعاع موجّه لما عسى تأتي به التجربة فتقوم بعد ذلك بالملاحظة الخارجية فيبدو أكثر

وضوحاً. وهكذا يقترب برجسون من اليقين دون أن يقتضيه، وذلك على قدر ما تسمح معرفتنا بالوقائع.

وماذا يبقى بعد تقرير استقلال الفكر عن الدماغ؟ يبقى احتمال الخلود، والاحتمال هنا مقرّر كما هو مقرّر في كل قضية ينتهي إليها برجسون ذلك أنه لا يريد أن يتفوّق على التجربة أو يتعدّاها، إنه يريد أن يظل أسير التجربة واحتمال الخلود قائم على مجرد اعتبار الحياة النفسية أوسع من الحياة الدماغية بكثير، ويبقى أن مَن ينكر هذا الاحتمال عليه بالدليل على مَن يقرّر، وهذا يؤكد أن الجانب الإيجابي في مذهب برجسون ليس في قوة الإقناع مثل الجانب السلبي وهذه إحدى سِمات المنهج البرجسوني.

ثم إن هذا الاحتمال يوحي باحتمال آخر وهو إمكان دراسة العالم الروحي عالم ما فوق التجربة دراسة تجريبية إن صحّ استخدام هذا التعبير، وليس هناك من عائق لمثل هذه الدراسة بعد أن انتهينا إلى القول باحتمال الخلود إثر أبحاث تجريبية أجريناها على الذاكرة وأمراضها، وليس هناك من عائق كذلك «وكل شيء متصل بالإنسان ليس في الإمكان أن يتوارى عن الإنسان».

ومن هنا يحقّ لنا القول بأن الوجود الإنساني قد جعل للحياة أمر هو موجود من أجل الحياة وكان من الممكن أن يكون قد جعل للموت من حيث إن الديمومة تحلّ في طيّاتها بوادر المادية حينما تتوقف عن التوتّر والتركّز، وبالتالي فإنها تحمل معها روائح الموت. ولكن لمّا كان هذا التوقّف نادراً ومجرّد وسيلة لتقويتها ودفعها إلى الأمام ومعاونتها على الخلق والإبداع فإن النصر في النهاية للحياة

وليس للموت. وتبقى مسألة لم يكن في إمكان برجسون أن يتعرّض لها، أو حتى يأتي على ذِكرها عابراً، وتلك هي طبيعة هذا الخلود، هل هو خلود خاصّ بالحياة ذاتها أو هو خلود خاصّ بكل فرد على حِدَة، أو هو خلود خاصّ بهذه. وتلك حال ظهور الكائنات الحيّة هو مجرّد رمز على تفوّق الروح على المادة والحياة على الموت، أم هو يعني اتّصاف هذه الكائنات بما تتّصف به السورة والحيوية ذاتها من قدرة على البقاء بعد تحلّل المادة؟ ونجيب فنقول: أغلب الظن أن برجسون جالت في ذهنه أسئلة من هذا القبيل، إلّا أن عدم توفّر خطوط الواقع والتجربة هو الذي منعه من التوغّل في الإجابة على مسائل من هذا القبيل، وهو من أجل ذلك يظلّ أميناً لطبيعة منهجه الفلسفي الذي يشترط ملازمة التجربة للرؤية أيّة رؤية وهو لذلك لم يكن يقصد من تقرير الفصل بين النفس والجسم إلّا تقرير الحرية. ومعنى هذا أن تقريره للحرية في «المادة والذاكرة» لم يكن إلّا تقريراً سلبياً شأنه في ذلك شأن تقرير الحرية في «المعطيات».

ففي رسالة «المعطيات» يكتفي برجسون بنقض الحتمية السيكلوجية فيضع فارقاً في الطبيعة بين الفعل النفسي والفعل الفريقي. الفعل الفريقي يمكن التنبؤ به لأن زمان هذا الفعل «وسط متجانس»، وأما زمان الفعل النفسي فهو ديمومة حيّة لا سبيل إلى أن نقطع منها مقدّماً بضعة أجزاء صغيرة نقتصر على النظر إليها، وبالتالي كان من شأن طبيعة هذا الفعل ألّا يخضع لقانون العليّة الذي يقرّر أن نفس العِلل لا بدّ أن تحدث دائماً نفس المعلولات.

وأما في كتاب «المادة والذاكرة» فإن برجسون يكتفي بتقويض

نظرية الموازاة النفسجسمية فيكشف وجود ذاكرة خالصة تتّسم بالفرقة difference ذلك أن كل ذاكرة تفترق عن الأخرى، ولذا فإن الحلم هو عالم الاختلاف وليس عالم التشابه، والحالم يقتنص الجزئي ويتجنّب العامّ، والجزئي ينطوي على الجِدّة وليس على التكرار، والجِدّة هي التوتّر بعينه، والتوتّر هو مضمون الديمومة وهكذا ترتبط الديمومة بالذاكرة الخالصة والحرية. وقد أشار برجسون إلى هذا الربط في كتابه «التطور الخالق».

ولم يقف برجسون عند نقد أنصار الجبر، وإنما ينقد كذلك فريق الحرية من حيث إن كلاً من الفريقين يقرّر ضمنياً وجود تكافؤ بين الديمومة ورمزها. فقد أخطأ الفلاسفة حينما وضعوا مشكلة الحرية على الصورة الآتية: «أجبر أم اختيار» إن الحرية واقعة وليست إشكالاً أي أنها حقيقة وجودية لا تنفصل عن الوجود عامّة وعن الوجد الإنساني خاصّة، وهي واقعة أوّلية، وما هو أوّلي لا يقبل البرهان، بل هو نقطة البداية لأيّ برهان، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن الحرية لا تقبل البرهان، لأن البرهان ينطوي على علاقة ضرورية بين المقدمات والنتيجة، والعلاقة الضرورية تفضي بدورها إلى الحتمية، والواقعة لا تقبل التعريف كذلك لأن أيّ تعريف ينطوي على التحديد، والتحديد يفضي بدوره إلى الحتمية، ومن أجل ذلك قرّر برجسون أن الحرية هي موضوع شعور وليست موضوعاً للعقل. ولعلّ هذا هو ما يقصده برجسون حينما قال: إن التعارف القائم بين الحرية والضرورة ليس تعارضاً بين العاطفة والعقل، بل هو أشبه ما يكون بالتعارض القائم بين الرؤية والتحليل، أو بين الوحدة الحيّة

الواقعية المدركة من الباطن وبين تلك الكثرة من المناظر التي يمكن أن تلتقطها لها (أي لتلك الوحدة)، أو بين ما ندركه إدراكاً مباشراً عن طريق الشعور وبين ما ندركه بطريقة غير مباشرة بالاستعانة بالتصوّر الرمزي.

والواقع أنني حينما أبحث عن الحرية فإن هذا لا يعني أن في ذهني مفهوماً أبحث عن مقابل له في العالم الخارجي، ولكن معناه أن الذات تتساءل عن حقيقة وجودها، أي أن التساؤل مبعثه الذات وهنا يكون اكتشاف الذات لذاتها اكتشافاً للحرية، فالحرية تعني «أن يكون الإنسان هو ذاته وأن يكون في وِفاق مع ذاته حينما يفعل»، ومن ثم فإنه يمكن القول بأن الحرية هي العلاقة الأولى من علامات وجودنا، وأن المظهر الخارجي للذات هو الذي نطلق عليه هذا الاسم «الفعل الحرّ»، ألم يقل برجسون إن «الفعل الحرّ يمثّل شخصيتنا وإن ذواتنا تطالب بحقها الشرعي فيه»؟. ونحن من أجل ذلك نادراً ما نشعر بالحرية في حياتنا، ذلك أن معظم أفعالنا وليدة الآلية، أما حينما يكون الفعل حرّاً فعندئذ يشعر الأنا العميق بأن الفعل الذي تحقّق هو فعله، هو حقيقة، ولكن إذا ما تكرّر الفعل فإنه سرعان ما يتّصف بالآلية. ومن هنا يفرّق برجسون بين نوعين من الوجود الإنساني فيتحدّث عن وجود صحيح حقيقي ووجود زائف غير شرعي. والوجود الحقيقي هو ذلك الوجود الذي تشعر فيه الذات بأنها قائمة بذاتها وأنه قد خلّي بينها وبين حريتها. وأما الوجود الزائف فهو ذلك الوجود الذي فيه تميل الذات إلى الاندماج مع الناس والانغماس في المجموع والارتماء في أحضان الآخرين، وبذلك

تتهرّب من حريتها، ولذلك فإن برجسون عندما يتحدّث عن الأنا السطحي فإنما يعني حقيقة جماعية غير شخصية لها من السلطة ما قد تستطيع معه أن تسلب الذات شعورها بالحرية وهنا يجد الإنسان نفسه مدفوعاً إلى الأخذ بأحكام الناس والتمسّك بالآراء العامّة الشائعة والتعلّق بأهداب الرأي العامّ فتصبح حياته الشخصية صورة من صور المجموع ويستحيل وجوده الذاتي إلى وجود عامّ، وحينما يهبط الوجود الذاتي إلى هذه الدرجة العامّة فهناك لا يعود المرء حرّاً. أما إذا أردنا أن نسمو بأنفسنا إلى مرتبة الحرية، فلا بدّ لنا من أن نعرف عن ضغط المجتمع لكي نعود إلى ذواتنا.

ولا يلزم من ذلك القول بأن برجسون فيلسوف روحي جاء معارضاً للفلسفة الماديّة، فهذا القول من جهة ينطوي على تناقض مع طبيعة تفكير برجسون حينما نحاول أن نضع أفكاره وتأمّلاته في إطار مذهبي مجرد، وهو من جهة أخرى يختلف مع الروحية في أساس تقرير الحرية، هم يقرّرون الحرية على أساس مبرّرات عقلية، وأما هو فيقبل إثبات الحرية على أساس أن رؤية الديمومة تقضي بذلك.

ونحن حينما نحيا لذواتنا ونشعر بالحرية إنما ننفذ في ذات الوقت إلى صميم الديمومة، ولمّا كانت الديمومة شعوراً، والشعور يتّسم بالاختيار، فإن الحرية تتّصف بذلك أيضاً، غير أن برجسون يضع تحديداً لمعنى الاختيار ليس بمعنى التساوي في إمكان متضادّين، ولكن بمعنى اللاّ حتمية، واللاّ حتمية هنا تشير إلى الجانب السلبي لمعنى الحرية وليس إلى الجانب الإيجابي، إذ أنها

تعني مجرد إنكار أن نفس العِلل تنتج نفس المعلولات. إن برجسون حاسم فيما ينكر ولكنه ليس كذلك عندما يؤكد أنه يترنّح في فهم المعنى الإيجابي للحرية، فما هي العلاقة مثلاً بين الوراثة والصفات البيولوجية والبيئة وبين الإرادة؟ إن برجسون لا ينكر تأثير هذا كله على الإرادة، ومعنى ذلك أن الحرية التي يتحدّث عنها برجسون ليست حرية مطلقة وإنما مزيج متناقض من الحتمية واللاّ حتمية. ذلك أنه لمّا كان الوجود الإنساني في نظر برجسون ديمومة فإن الذات الإنسانية لا بدّ وأن تكون مجرّد إمكانية لا محدّدة وهي في ذات الوقت تجد نفسها أمام ظروف تفرض نفسها عليها مثل التركيب الفسيولوجي للجسم والوراثة والبيئة فلا تجد مندوحة من أن تتقبّلها باعتبارها داخلة في صميم وجودها متلبّسة بها مندمجة فيها، ولا بدّ لها من أن تتّخذ منها وسائط تصل عن طريقها إلى تحقيق نفسها. حقّاً إنني أنا الذي أكوّن نفسي على نحو ما أريد أن أكون، ولكنني أكوّن نفسي ابتداء من شيء ما لم أخلقه من نفسي ولا يرجع إلى ذاتي وحدها. وهكذا كان على برجسون أن يُدخِل فكرة «القدر» في تصوّره للحرية، ذلك أن القدر هو الضرورة التي لا تكاد تنفصل عن وجودنا والتي فطن إليها فيلسوف مثل ياسبرز حينما يقرّر أن الإنسان مندمج في مواقف situations يتقبّلها مثل تقبّله لوجوده في عالم كهذا، ولكن ليس معنى هذا أن الذات تجد نفسها بإزاء أطراف متعددة عليها أن تحقّق اختيارها فيما بينها لأنه ليس ثمّة أطراف إلاّ إذا جاء تصوّرنا للزمان على هيئة المكان، فليس ثمّة أطراف وليس ثمّة تردّد كالفعل الحرّ ينمو هذا العزم وينضج مع النفس كلها إلى أن يصدر عنها كما تسقط الثمرة الناضجة من الشجرة.

ولكن هل معنى ذلك أن هناك في النهاية نوعاً من الانتماء أو الهوية بين الحرية والضرورة؟ أغلب الظن أن برجسون يُجيب بالنفي، فكما أن التقابل قائم بين الحياة والمادة وأن الشعور هو الأصل لها، فكذلك يوجد تقابل بين الحتمية واللاّ حتمية. والشعور كذلك هو الأصل لهما ذلك أن تراخي الشعور من شأنه أن يحيل اللاّ حتمية إلى حتمية، يبقى إذن أن اللاّ حتمية تسبق الحتمية من الناحية الوجودية.

ومجمل القول أن الأنا ليس مقفلاً إنه مفتوح على الخارج كما هو مفتوح على الداخل، إنه هنا وهناك في الباطن وفي الظاهر، إنه يطفو على السطح وقد يغوص في الأعماق يروح ويجيء بين الوجود الخارجي والوجود الداخلي، ومن أجل ذلك كان الشعور بالوجود الخارجي قائماً على أساس الشعور بالوجود الداخلي وإدراك جوهر الحياة الباطنة هو في ذات الوقت إدراك لجوهر الحياة الخارجية. ويبقى بعد ذلك أن الكون متّصل اتّصالاً سيكلوجياً بالأنا، ولهذا من الخطأ عزل السيكلوجيا عن الأنطولوجيا، إن الأنطولوجيا إحدى تركيبات السيكلوجيا، أليست طبيعة الكون مثل طبيعة الأنا طبيعة متغيّرة كيفية متحرّكة متطوّرة وذات طابع تاريخي؟

وهكذا ينتقل برجسون من المجال السيكلوجي إلى المجال الأنطولوجي دون أن ينتقل من مركز المجال الأول وهو الديمومة، والديمومة من أجل ذلك توصف أن ينتقل من مركز المجال الأول وهو الديمومة، والديمومة من أجل ذلك توصف بأنها تمهيد يصل منه كل طارق إلى مجالات جديدة فهي أصبع ناقدة تشير إلى الوجهة

الجديدة، وعلى مَن يفهم الإشارة ان يتجه والديمومه في المجال الأنطولوجي هي الله. وقد سبق أن أشرنا إلى أن نصوص برجسون توحي بذلك، وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن الله هو أنا كلّي يدوم، ومن هذه الوجهة نتّفق مع جانكلفتش حينما يقرّر أن «البرجسونية تبدو وكأنها أحادية الجوهر ثنائية الاتجاه».

الله إذن موجود فينا مُعايش وليس مُفارقاً لنا، وبذلك ينتفي الشعور بالمأساة أو الشعور بالمتناقضات والمفارقات، هذا الشعور الكامن في فلسفة مثل فلسفة كيركجورد حيث تنكر المعايشة وتقرّر المفارقة، فليس بين الله والإنسان هوّة إلّا أن تكون تلك التي يقع فيها الإنسان حين لا يتغلغل إلى الأنا العميق ويظل طافياً على السطح مع الأنا الاجتماعي فكلما انعكسنا على أنفسنا وتغلغلنا في أعماقنا عثرنا على الله.

ولا مجال بعد ذلك للتدليل العقلي على وجود الله كيف لا وفلسفة برجسون تنكر على العقل قيمته النظرية الفلسفية إنه لا يصلح على الإطلاق في إدراك الله وفي التدليل على وجوده وبرجسون لذلك يرفض أدلّة وجود الله فبرهان المحرّك الأول برهان فاسد من جرّاء مبدأ المذهب أن الحركة لا تقتضي متحرّكاً أو محرّكاً. وبرهان العلل الغائية مستبعد كذلك لأن الغائية ليست إلّا صورة مقلوبة للآلية، والآلية لا تدخل في تصوّراتها حساب الزمن كما أشرنا إلى ذلك آنفاً، ثم إن برهان النظام ساقط أيضاً. أين النظام؟ إن الفرد والنوع يفكّر كلٌ منهما في ذاته فينشأ بذلك خلاف مع سائر صور الحياة فالتناسق إذن غير موجود في الواقع. ثم إن النظام كما يتصوّره الفلاسفة ليس إلّا ارتخاء في القوة الخالقة وليس إلّا انقطاعاً للفعل

الخالق فكل تعقيد رياضي مهما يكن عميقاً ودقيقاً لا يستطيع أن يُدخِل ذرّة واحدة من الجِدّة. فالنظام إذن وليد نظرة إلى الأشياء من زاوية واحدة هي زاوية الارتخاء والامتداد. أما التدليل على وجود الله بالتساؤل عن العلّة في وجود نظام فهو يعني أن الفوضى كانت سائدة قبل النظام، والواقع أن هذا شعور خطأ فالمسألة مقابلة بين نظام وفوضى، ولكن بين نظام ونظام فإنه يوجد نوعان من النظام؛ نظام خاصّ بالمادة ونظام خاصّ بالحياة، النظام الأول ضروري وهو ضرب من التوافق بين الذات والموضوع. إنه الفكر يجد ذاته في الأشياء ولكن الفكر له اتجاهان متعارضان وهو عندما يتبع الاتجاه الطبيعي يتقدّم على صورة توتر ويخلق باستمرار وهو عندما يعكس الاتجاه الطبيعي فإنه يقود إلى التحديد والتعيين والضرورة وفي كل من هذين الاتجاهين نظام. والنظام الثاني هو النظام الهندسي، النظام الخاص بالمادة وهو يتضمن العليّة والآلية، أما النظام الأول فهو يتذبذب حول الغائية ويتمثّل في الظواهر البيولوجية التي تشير في اتجاه الظواهر الإرادية وهو نظام لا يمكن التنبؤ به. وبما أن الفلاسفة قد اعتادوا أن يدمجوا الحياة والمادة في تصوّر واحد فإنهم لم يفطنوا إلى إمكان وجود أكثر من نظام فلم يبقَ أمامهم إلاّ نظام واحد هو النظام الهندسي.

وهكذا يكون الوجود السيكلوجي العميق هو الموجّه إلى الوجود الإلّهي نحن نصعد إلى الله بالاتجاه نحو الأعماق نحو الداخل والإلّه هنا ليس فعلاً خالصاً لا قوّة فيه، ولكنه متغيّر ولا عجب في ذلك. فالموجود الكافي نفسه ليس غريباً «عن الديمومة بالضرورة» إن إلّه الفلاسفة هو الإلّه الغريب لأنه وليد العقل ونتاج

فعله المجمّد. أما إله برجسون فهو إله حق وهو إله إبراهيم وإسحق ويعقوب إله أحياء وليس إله أموات لأنه هو ذاته حيّ، إنه ديمومة والديمومة حياة.

وإذا كانت الميتافيزيقا تنطوي على موضوعات ثلاثة هي حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله كما يتصور ذلك كانت، فإن الميتافيزيقا ليست وهماً، ذلك أنه في الإمكان إدراك هذه الموضوعات مع عدم تجاوز التجربة كما يشترط كانت في إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم. وقد ظلّ برجسون مخلصاً لهذا الشرط الكانتي ولم ينقلب أفلاطونياً يؤمن بوجود عالم فاتق للتجربة ووجود إله مستقل عن العالم ومفارق له. إن موضوعات الميتافيزيقا كامنة في التجربة، والتجربة هنا ليست هي التجربة التي يعمد إليها المنهج التجريبي، فالمنهج التجريبي يعمد بالفعل إلى أساليب الملاحظة والتجريب إلّا أنه لا يطبّقها على جميع الاتجاهات الممكنة، إنه يوجّهها جميعاً إلى نقطة واحدة هي المقياس فكلّ موجود لا بدّ أن يكون قابلاً لأن يُقاس، والقوانين ذاتها التي ينتهي إليها المنهج التجريبي ليست إلّا تعبيراً عن علاقة دائمة بين المقادير. إن التجربة الحقّة هي تلك التي تهتم بالواقعة العينيّة وليست الواقعة الذهنية، أي إن برجسون يريد أن يحدّ من تدخّل القوة المخيلة من حيث إنها تعويض تجربة وحيث لا توجد وقائع. ويبقى بعد ذلك أن الميتافيزيقا ليست علماً بالإضافة، أي أنها ليست علماً قائماً على طبيعة العقل الإنساني فتتشكّل موضوعاتها بطبيعة الإطارات العقلية، إنها تدرك المطلق في ذاته ليس على طريق العقل كما يتصوّره كانت ولكن عن طريق العقل كما يحدّده برجسون، العقل ذو النظرة المباشرة التي

تحيط بالشيء من جميع أركانه فتقتنصه كله دفعة واحدة. وهكذا يُعيد إلينا برجسون ثقتنا في المطلق من حيث هو موضوع للمعرفة وليس من حيث هو موضوع للأخلاق فحسب كما يريد كانت. والميتافيزيقا الحقّة إذن هي الميتافيزيقا الصاعدة، تصعد مخترقة أقاليم تفيض حيوية إلى أقاليم أكثر حيوية، وذلك لأن الرؤية تتضمن الوحدة والكثرة. هي واحدة من حيث إنها تتميز بالاتصال المباشر بالموضوع المدرك وهي كثيرة من حيث ترجع الديمومة بين الشدّة والارتخاء فنحن نصعد من الرؤية السيكولوجية إلى الرؤية الأنطولوجية فنتّصل بنبع الحياة: الله. وهنا يسأل السائل: ما هي نهاية المذهب المفتوح؟ هل نهايته شبيهة بنهاية المذهب المغلق فيختم بمبحث في الإطلاق؟ أعني هل قراءتهم لكتاب التطوّر الخالق. أن هذه الحتمية حتى لو تحقّقت فالمذهب لا يحتمل إلّا علماً للأخلاق من طراز العلوم الواقعية فيستبعد المعاني الميتافيزيقية ويقصر السيرة الإنسانية على أن تكون حالة من سيرة هذا الكائن أو ذاك وحجّتهم في ذلك أن في المذهب البرجسوني أموراً مُنافية للأخلاق مذهب لا يتوخّى وضع غاية متطورة لا يصلح لوضع معيار للسيرة الإنسانية، ومتى كانت طبيعة التطور تتضمن المباغتة في الحاجة إلى وضع المبادىء والغايات؟ أليس لكل أن يكفي نفسه مؤنة الجهد الروحي ويعوّل على الإمكانية التي ينطوي عليها تطور السورة الحيوية تلك الإمكانية التي نعجز عن التنبؤ بكيفية تحققها؟ وهكذا كان التساؤل كله يدور حول إمكان وجود أخلاق في مذهب يفسح المجال للإمكان دون الضرورة.

وبرجسون نفسه قد شعر شعوراً قوياً بالتعارف بين مدلولي

هذين اللفظين: التطور والأخلاق، وأخذ يُنعِم النظر في المسألة فإذا هي تتشعب إلى مسائل متّصلة بها وإذا هو يلاحق هذه المسائل حتى انتهى بعد ربع قرن إلى كتاب ضخم جعل عنوانه هكذا «منبعا الأخلاق والدين» هو كتاب مُثقَل بشواهد مستمدّة من علوم الحياة والاجتماع وعلم الأديان المقارن، ولكنه أبان موقفه الخاصّ من الأخلاق والدين في شيء كثير من دقة التحليل وقوة الحجّة وبُعْد المرمى في نصر الروحية على المادية الآلية.

أبان لنا أن التعارف بين التطور والأخلاق وَهْم، فالأخلاق سوف تصدر عن نفس المبدأ الذي يصدر عنه التطور، فالحياة المتدفقة الحارّة التي تمضي في النماء والفناء إلى غير حدّ هي ينبوع الأخلاق والدين كما كانت ينبوع الحرية والتطور. الصيرورة إذن بداية أخلاق كريمة فبرجسون يعتبر نظريته في التطور أقرب النظريات إلى الأخلاق وهو يعني بالتطور ترقّي الكائن من التجانس إلى التنوّع ومتكاملة على هذا النحو. أما عكس التطور فهو عودة العناصر المتنوعة إلى التجانس. وتاريخ الحياة كله على وجه الأرض يتلخص في أن الحياة قوة تعمل على إيجاد كائنات متباينة، وأنها منذ أدنى صورها وأبسطها توكيد للفردية واجتهاد في تنميتها على حساب المادة البحتة، ويظهر لنا التاريخ على أن العقل قد عمل على توجيه التقدّم الإنساني في الفرد والمجتمع وجهة معارضة تمام المعارضة لتطور السورة الحيوية فيميز بين الأخلاق والبيولوجيا باعتبار أن البيولوجيا تثير الغريزة وتبرّر جموحها وتغذّي الأنانية ولا ترى مسوّغاً لتحسين الإنسان سوى مصلحة الفرد وانتخاب الأصلح كما في الحيوان، بينما لو اعتبرنا البيولوجيا مظهراً سائغاً من مظاهر السورة الحيوية لما

حقّ لنا التمييز بين الأخلاق والبيولوجيا، بل إن هذا أدعى إلى تعويد ما في الحياة من شهوة عمياء ونزوع نهم للفتوحات الحربية إلى محبة مستنيرة. الصلة إذن وثيقة بين الأخلاق والتطور، وكما أن للتطور اتجاهين متمايزين هما اتجاه الغريزة واتجاه العقل أو الذكاء، فكذلك يوجد اتجاهان متعارضان للأخلاق يقابلان هذين الاتجاهين المتمايزين وذلك لأنه في الإمكان تصور العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع على نحوين مختلفين، فالفرد قد يمتثل لضغط المجتمع أو هو قد يعمل على تجاوز حدود الجماعة. والاستجابة لنداء الإنسانية والمجتمع بطبيعته يرحّب بالاتجاه الأول لأن من الضروري للمجتمع أن يحافظ على بقائه ويعمل على تحقيق وحدته وتماسكها وهو من أجلِ ذلك يقدم على الضغط أو الإلزام الذي يفرض على الأفراد جهازاً من العادات تنحصر مهمته في صيانة كيان المجتمع فيكون الرِباط الذي يجمع بين الأفراد مثل الرِباط الذي يجمع بين خلايا الجسم الواحد، أو بين نمل القرية الواحدة. هذه الأخلاق إذن هي بمثابة رجعة إلى حياة الغريزة وهنا تكون وظيفة الضمير الخلقي هي تنظيم التآزر الاجتماعي وتحقيق النظام الداخلي المطلوب في كل جماعة قائمة بذاتها، وهذه هي الأخلاق المغلقة وهي تتفق مع فكرة الواجب التي ينادي بها كانت، إن ذلك الواجب كلّي بالضرورة وهو أمر مطلق وهو مشروع قد مثّل هذه الأخلاق لأن الواجب يريد من الوجود أن يصبّ في قالب إجمالي ثابت.

أما الاتجاه الآخر فهو الأخلاق المفتوحة وهي ليست وليدة ضغط اجتماعي، وإنما هي تعبير عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعد، ذلك أن الحياة لا تريد أن تقف عند إنتاج مجتمعات مغلقة

وإلاّ لما اتّصفت بالتطور. وهي ليست كذلك صادرة عن العقل بالمعنى التقليدي فهذا العقل لا يصلح لأن يكون قاعدة للسلوك، إنه لم يوجد إلاّ عفواً في تيار السورة الحيوية فوجوده إذن هو وجود ممكن فكيف يكون وسيلة لتحديد القانون بينما هو ذاته لم يخضع في بزوغه إلى الوجود لقانون؟ إن وجوده محض صدف، ثم إن هذه الأخلاق لا تقوم على دوافع أو بواعث ذلك أن الأنا كله هو الذي يفعل وليس جزء منه. والقول بالدوافع ينطوي على تجزئة الأنا إلى جزء فاعل وجزء منفعل، بينما خلق الفعل ليس له دافع مفارق له وإن جاز لنا استخدام لفظ الضمير في هذه الأخلاق فهو لن يكون ضميراً أخلاقياً وإنما هو ضمير سيكلوجي بمعنى أنه يشعر بذاته فقط وهو يفعل وفقاً لطبيعته المتطورة.

ومن هذه الوجهة وبنظرة ارتدادية يمكن القول بأن كتاب «المادة والذاكرة» يشير إلى هذه الثنائية في الأخلاق حيث يقرّر برجسون وجود روح ومادة الروح ذاكرة وبالتالي ديمومة، والمادة لا تدوم والذاكرة عندما ترتبط بالمادة ترتبط في ذات الوقت بالفعل، ومن مقتضيات الفعل تكوين عادات، وعندما تنفرد الذاكرة بذاتها تنعزل عن الحياة العملية والذاكرة في الحالة الأولى تشير إلى الأخلاق السكونية وفي الحالة الثانية ترمز إلى الأخلاق الحركية.

ونخلص مما تقدّم إلى أن الفارق بين الأخلاق المغلقة السكونية والأخلاق المفتوحة الحركية هو فارق في الطبيعة وليس فارقاً في الدرجة، ذلك أن الأخلاق الأولى ذات طابع اجتماعي، ولذا فهي تتجه نحو حماية الجماعة من أيّ عدوان وتنتشر عن طريق الدفع من الخلق. أما الأخلاق الثانية فهي ذات طابع فردي ولذا فهي تنزع

نحو العمل لصالح البشرية وتنتشر عن طريق الجاذبية من الأمام وهي لا تقوم على الضغط الاجتماعي وإنما حدّ الاستجابة لنداء العقل، والعقل يؤثّر على إرادتنا تأثيراً فعّالاً مباشراً لأنه لا يخاطب العقل بل يخاطب الحساسية وهو لا يجتذبنا بالاستدلال بل بالقدوة لا يعرض قانوناً ينفذ بل مثلاً يُحتذى، وذلك هو المعنى العميق لما «في العظة على الجبل» من معارضات بين الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة. يقول المسيح: «قيل لكم... أما أنا فأقول لكم» والمسيح في نظر برجسون هو أعظم شخصية صوتية سجّلها التاريخ بحيث يمكن القول إن كل المتصوفة إن هم إلاّ أتباع أصليون لمسيح الإنجيل.

ولكن بماذا يمتاز الصوفي؟ إنه يمتاز بانفعال فريد من نوعه هو أقرب إلى ثورة نفسية عميقة منه إلى اضطراب نفسي عارض وهو شبيه بالرؤية وهو من أجل ذلك ينطوي على تطابق بين الرائي والمرئي أو بين الذات والموضوع أو بالأحرى على اتصال مباشر بالجهد الخالق وهذا الجهد الخالق من الله إن لم يكن هو الله ذاته والعلّة في هذا التردّد أن الصّوفي لا يدرك القوة التي تحرّك الأنا وتحرّك الكون إدراكاً مباشراً وإنما هو يحسّ وجودها الغامض أو يستشفّ هذا الوجود في رؤية لا تقبل الإهابة باللغة، نعم قد تنبثق عن هذه الرؤية الصوفية أفكار تتجسد في عبارات وألفاظ ولكنها مع ذلك تظل أقوى من عبارة وأكثر من فكرة. وقد يساعدها العقل حتى تبرز على هيئة صورة محدّدة. بيد أن النجاح ليس بمضمون أبداً فكيف ننتهي بالانفعال إلى أن ينطبق على كلمات تعبّر من قبل عن أشياء هي من صنع العقل التحليلي، والعقل التحليلي هو العقل

الاجتماعي كلّ ما في مستطاع هذا العقل حينما يمتزج بالرؤية الصوفية هو أن يمزج العناصر اللغوية مزجاً جديداً ليدخلها في مركب جديد، ومع ذلك فهو قلّما يصل إلى الشاطىء بسلام أما إذا وصل فهو يغنينا برأسمال يدرّ الأرباح إلى غير نهاية. فهو يقتنص من أنفاس الحياة أنغاماً هي أعمق في الإنسان من أعمق عواطفه. ثم هو يبعثرها ويُخرِجها إلى السطح، وهذا الاقتناص أو هذه البعثرة تتضمن هجراً للتواطؤ المفيد وتقتضي أن يكون الشعور مجرّداً بالفطرة عن المنفعة، فإن كانت التصوريّة هي اللاّ مادية فالمتصوّف في نظر برجسون تصوّري وإن كانت الواقعية هي هذا الإدراك للاّ مادية فالمتصوّف واقعي كذلك. ولكن ماذا تعني هذه التجربة الصوفية؟ إنها تعني أن تحت المجال الضيق للشعور منطقة عميقة هي منطقة الحياة الباطنة حياة اللاّ شعور، فاللاّ شعور في مذهب برجسون هو نوع عال ما تحت الشعور وأعلى من الشعور وهو يصاعد بالنفس إلى حياة روحية ممتنعة على العقل بالمعنى الضيق لهذه الكلمة ففي هذه المنطقة اللاّ شعورية يتم الاتصال بيننا وبين الله وبيننا وبين سائر النفوس.

وهكذا تدلّل التجربة الصوفية على النظريات الميتافزيقية التي انتهينا إلى الكشف عنها في المجال السيكلوجي والمجال الأنطولوجي. إنها تقرّر أننا نشارك مشاركة لا شعورية في موجود أعظم منّا نستطيع أن نطلق عليه اسم الله، ثم إنها تدخلنا بالفعل في عالم تتصل فيه الأرواح وتتفاعل لا من خارج وبواسطة ألفاظ، بل من داخل وبدون وساطة وذلك لأنها شعور قوي غير منازع بحضور إلّهي يهبنا ما لم تكن لتوفّره لنا جهودنا واستدلالاتنا. وهكذا يَربط برجسون

بين التجربة الصوفية وبين التجربة الأنطولوجية والتجربة السيكلوجية، وهكذا! نتعمّق التصورات الفلسفية حينما نتعمّق نفوس المتصوّفين حتى نكون في تَمَاسٍ معها فنحسّ ما تحسّ. والشيء الغريب هنا أننا ننفذ إلى الأعماق عندما نرنو إلى الذروة إلى الحلقة العليا من تطور الأنواع الحيوانية، وماذا يعني هذا الربط؟ إنه يعني أن المتصوف عندما يخبرنا بتجاربه الصوفية ليس فيلسوفاً، غير أنه مقدمة طيّبة للتفلسف، ويبقى على الفيلسوف بعد ذلك أن يرقى إلى لقاء الصورة التي تحقّق المادة المكتوبة وأن يمضي باحثاً على الانفعال البسيط منبع الأفكار ومنبع العبارات. وفي نهاية المطاف ماذا يرى الفيلسوف؟ يرى تصوّراً لإلّه لم يعهده من قبل. إلّه ليس في إمكانه إلّا أن يخلق كائنات جديدة تحبّه ويحبّها، ومن أجل ذلك لم يكن وجود الإنسان وجوداً عرضياً في هذا الكون كما تصوّر ذلك دارون وجماعة التطوريين العكس هو الصحيح «الإنسان هو علّة وجود الحياة على وجه المعمورة» والمتصوّف في هذا كله لا يتفلسف، ومع ذلك يُجيب على كثير من المشكلات الفلسفية التي تهتم بها الفلسفة. مشكلة العدم مثلاً في نظر المتصوّف مشكلة وهميّة وذلك لأن المجال الصوفي كله ملأ لا شغرة فيه ولا خواء، فلِمَ إذن نفترض العدم مقدّماً وكأنه بساط يجري عليه الوجود؟ إن مَن يسأل لماذا كان ثمّة وجود أوّلي من العدم؟ فإنما يسأل سؤالاً لا معنى له. وقد قرّر برجسون هذه القضية من قبل في مؤلّفه «التطور الخالق» ومشكلة الخلق كذلك مشكلة باطلة فنحن نسأل لِمَ يخلق الله؟ ويجيب المتصوّف أن الله يخلق لأنه يريد أن تنبثق منه موجودات جديرة بأن يحبّها وتحبّه. وقد سبق برجسون أن عرض لفكرة الخلق

في مؤلّفه «التطور الخالق» من الوِجهة الفلسفية فقال: «إن فكرة الخلق تفرض بالكلية فإذا فكّرنا في أشياء مخلوقة وشيء يخلق».

ثم يسأل السائل بعد ذلك : وما الفارق بين الفلسفة قبل التصوّف والفلسفة بعد التصوّف؟ نجيب بأنه كالفارق بين الغريزة والرؤية، بالإضافة إلى العقل فالغريزة هي دون العقل، أما الرؤية فهي فوق العقل، وهكذا الفلسفة هي بعد التصوّف أكثر عمقاً وإن لم تكن أكثر دقّة منها بعد التصوّف، وبرجسون نفسه يطلق على التجربة الفلسفية الأولى «تجربة العالم الأدنى»، ويطلق على التجربة الفلسفية الصوفية «تجربة العالم الأعلى». الفيلسوف إذن في مسيس الحاجة إلى متصوّف يُضيء له الطريق من هذه الوجهة، ومن هذه الوجهة وحدها.

تُعدّ التجربة الصوفية امتداداً للتجربة السيكلوجية والأنطولوجية وهاتان التجربتان اللتان أدّتا إلى الاعتقاد بالسورة الحيوية، وهكذا يبقى برجسون في ميدان الفلسفة وهو لم يتحوّل إلى متصوّف أو لاهوتي أو رجل ديني في مؤلّفه «منبعا الأخلاق والدين» غير أن البعض من أتباع الديانة المسيحية قد حدا بهم الأمر إلى تصوّر برجسون رجلاً اهتدى في أُخريات أيامه واكتشف الطريق المستقيم، بينما برجسون في الحقيقة لم ينحرف بهذا المؤلّف عن المجرى الأساسي لفلسفته، فالدين الحركي وهو تعبير حيّ دقيق عن السورة الحيوية قائم على تجربة صوفية، والتجربة الصوفية ليست إلّا امتداداً لتجربة سيكلوجية وأنطولوجية فنحن نقابل الله عندما نمارس الحرية، وبرجسون من أجل ذلك عندما يتحدّث عن تصوّف كبار المتصوّفين المسيحيين فإنه يأخذه في حالته الصافية إنه يبتر المتصوّف المسيحي

عن العقائد القائم عليها دين المسيح ليقنع بطلب انفعال خالص غير ذي موضوع، ففلسفة برجسون إنكار للاهوت، بل هي قد تكون صالحة كمقدمة لنقد اللاّهوت، فبرجسون لا يحدّثنا عن الخطيئة أو عن اللطف الإلّهي grace divine وهي من مستلزمات اللاّهوت المسيحي، ثم لا يتحدّث عن شخصية الله أي أننا لسنا نعرف هل يدري الله ماذا يفعل؟ أغلب الظن أن الجواب بالسلب، وكان يجب على برجسون أن يتوغّل مع التجربة الصوفية حتى نهايتها فيدرك أن المبدأ الذي يتّحد به الصوفية ليس هو السورة الحيوية وليس هو الديمومة، وإنما هو شيء آخر غير ذلك، وهنا تجربة وهنا واقعة، ومع ذلك يتنكّر لها برجسون وهو بذلك يتنكّر لطبيعة منهجه ومع ذلك فلو أنه تقبّل هذه الواقعة كما حـضّ لأحدثت تغييراً في طبيعة الإلّه كما يتصوّره برجسون ومَن يدري لعلّه كان يبدأ من مراجعة آرائه مرة أخرى في ضوء التجربة الصوفية كما يقرّرها أصحابها لا كما يقرّرها برجسون، غير أنه مما يعفي برجسون من هذا النقد قوله في بداية الفصل الأول من مؤلّفه «منبعا الأخلاق والدين»: إن كل أخلاق هي ذات طبيعية بيولوجية فهو لا يقف إذن عند المجال الصوفي، بل سرعان ما يرتدّ ثانية إلى المجال البيولوجيّ، إنها الحركة اللولبية هي التي تدفعه إلى مجال وتردّه إلى مجال.

وكلّ تجربة من التجارب الثلاث تؤخّـر إلى التجربة التي تليها وتمهّد لها. ويبقى إذن سؤال ماذا يحدث لو سلّمنا بحقيقة الرؤية الصوفية إنها قطعاً ستلقي ضوءاً جديداً على علم جديد طالما تعثّر في المسير حتى لم تعد له القيمة المرجوّة ونعني به علم الروح، وبرجسون يأمل أن يتقدّم هذا العلم ويتعمقّ، ومَن يدري ماذا يعود

علينا من هذا التعمّق؟ لقد انصبّ العلم بادىء ذي بدء على المادة كما أوضحنا أسباب ذلك آنفاً، وعندما بدأ العلم ينصبّ على الروح كان وقتئذ قد تشبّع بالعادة المطبوعة فيه وهي رؤية الأشياء في المكان وتفسير الأشياء بالمادة، فلم تُبْدِ له الروح إلّا أثراً من آثار النشاط الدماغي إلى آخر هذه السلسلة من النظريات الزائفة التي أنكرها برجسون في مؤلّفه «المادة والذاكرة».

ومن جهة أُخرى ستُلقِي هذه الرؤية الصوفية ضوءاً جديداً على كل المجهودات البشرية التي تحقّقت حتى الآن.

ما قيمة السعي وراء اللذّة لو كنّا واثقين ثقة كاملة بالبقاء بعد الموت؟ إن الغاية الرئيسية لحضارة اليوم هي أن ينصرف الفرد إلى تنمية قدرته المادية كأنما هذه القدرة هي في ذاتها المثل الأعلى، وحضارة اليوم في سبيل ذلك تحفل بالمُغريات، إنها تصيح في وجوهنا أن اعملوا وأنتجوا فليست الحياة إلّا متعة رائعة يقدّمها إليكم العمل الذي هو رسالتكم والعمل لا يقوم إلّا بالعلم وهي لا تقصد إلّا العلم الآلي المادي، ولكن هل يكفي العلم وحده سعادتنا؟ أعني هل يملأ العلم فراغاً في نفوسنا؟ أم هل هو يعجز عن ذلك فتبقى نفوسنا خاوية متعطّشة إلى أُفق أرحب من أُفق هذه الدنيا دنيا العلم؟ إن الكمال الروحي لا يتقيد بالتقدم المادي. يجب علينا أن نبحث في أنفسنا ما استطعنا إلى البحث سبيلاً عن الجوهر الأبدي وبقدر إحساسنا به يكون اتجاهنا نحو الكمال وقد أدرك البعض منّا هذه الحقيقة فكانوا أمثلة حيّة من الكمال الروحي حتى ازدهرت فأتت أبرك الثمرات، ولكن ما تلك القوى الأبدية؟ إنها المحبة والإيثار وكلّ ما يجعلنا نحسّ أننا في غير حاجة إلى الأنظمة والقوانين، ومن

أجل ذلك يعجب برجسون غاية العجب في أن يرى حضارة اليوم لا تقرن أيّ إصلاح بالدعوة إلى تلك القوى الأبدية فننتفع بها كما ننتفع بالفحم والحديد والكهرباء، إن تعليم الصبيان منافع الإيثار لازم لزوم تعليمهم منافع الحديد والنار واقتران العواطف الأبدية بالمعارف العلمية وتطبيقاتها واجب وضروري وإلّا طوّحت المعارف العلمية وتطبيقاتها بالعواطف واكتسحتها. والحياة الصناعية التي نحياها اليوم إن هي إلّا نتيجة حتمية من نتائج طغيان العلم الآلي في الحضارة المُترَفة التي انزلقت إليها الإنسانية، ذلك أن العقل وقد أوجدته السورة الحيوية ليكون وسيلة من وسائلها في تحقيق الاتّزان الاجتماعي كان عليه أن يبتكر الآلات لتحسين الإنتاج الزراعي بيد أنه لم يفعل، بل إنه بعد ان تزوّد بعادات التفكير الآلي تمادى في أداء وظيفته في صنع الآلات بطريقة آلية دون أية مراعاة لما تقتضيه طبيعة البناء الاجتماعي، ولذا توجّه العالم إلى إشباع مطالب ثانوية متكالبة، وإلى ممارسة نشاط اقتصادي لا غاية له سوى البيع والتصريف، وأفضل من ذلك أن نضع الصناعة في خدمة الزراعة وبذلك تعود الحياة إلى بساطتها الأولى.

وهكذا تُلجىء الفلسفة البرجسونية تابِعِيها إلى محاولات جديدة وتدفعهم في طرق جديدة وتستحدث لهم طريقاً يتابعونه ويترقبون ما وراءه. وقد يختلف الوجهان غاية الاختلاف بين فيلسوف برجسوني وآخر مثله إلّا أنه اختلاف كاختلاف السفن في المسير هذه إلى اليمين وهذه إلى الشمال. هذه متردّدة وهذه عائدة بعد التردّد، وكلّ سفينة لها حركاتها ولها رجعاتها ولكنها جميعاً تحرّكها قوة دافعة واحدة هي القوة الكهربية والفرق بين السفن التي تحمل القوة

الدافعة والسفن التي لا تحملها هو كالفرق بين الفيلسوف الذي يطلب المزيد من الأبحاث والمزيد من الأفكار، والفيلسوف الذي تعطّل وانتهى إلى السكون والقوة الدافعة في المذهب البرجسوني المفتوح، هي «رؤية الديمومة» إنها المحور الذي يدور حوله المذهب، والمحور ينمو ويتضخم كلما تقدّم شأنه شأن السورة الحيوية ذاتها فرؤية الديمومة في البداية رؤية سيكلوجية، ثم هي تصبح أنطولوجية، ثم تنتهي إلى رؤية صوفية تغذّي المشكلات الفلسفية التي تعرّضنا إليها في الرؤية السيكلوجية والأنطولوجية فهي تغذّي مشكلة الحرية ومشكلة الصلة بين الروح والجسم ومشكلة الخلق ومشكلة العدم. وهكذا يوفّر لنا التصوّف الوسيلة لتناول هذه المسائل مرة ثانية على نحو تجريبي أعمق مما مضى.

وهكذا تعود الحركة اللولبية من جديد ووظيفتها إضافة الجديد إلى القديم إلاّ أنها ليست إضافة عدديّة كميّة، وإنما هي إعادة تنظيم القديم في ضوء الجديد، وفي ضوء هذه الحركة اللولبية ندرك معنى الوحدة في مذهب برجسون المفتوح، إنها وحدة حيّة متحرّكة وهي في إثراء باستمرار وفي غنىً باستمرار وهي لن تكون بعد ذلك نتيجة من نتائج التركيب والتأليف أو نتيجة من نتائج الإضافة الكميّة إنما هي نتيجة من نتائج النمو والتقدّم والتطور أما المجالات بعضها بعضاً تُرتبط بموجب طبيعة الحركة اللولبية، وليس من المستطاع التنبؤ بهذه المجالات، وليس من المستطاع كذلك استنباط بعضها مع بعض كما تستنبط النتائج من المقدمات، إن مجرد الانتقال من مجال إلى آخر يفجأنا ويباغتنا، إنه قفزة.

هنري برجسون

(١٨٥٩ ـ ١٩٤١ م)

١ ـ نشأته وحياته العلمية:

ولد برجسون في باريس عام ١٨٥٩ من أبوين فرنسيين يهوديين، وكان طالباً نجيباً نال جميع الجوائز التي وضعتها المدرسة للمتفوقين من تلاميذها. لقد تخصّص في بادىء الأمر في الرياضيات والعلوم الطبيعية، ولكن مقدرته على التحليل سرعان ما وضعته وجهاً لوجه أمام المشاكل الميتافيزيقية الكامنة وراء كل علم. فاتجه في الوقت ذاته إلى دراسة الفلسفة[1].

وفي عام ١٨٩٨ التحق في مدرسة المعلّمين العليا، وعُيّن بعد أن تخرّج منها أستاذاً للفلسفة في إحدى المدارس. وهناك في عام١٨٨٨ كتب أول مؤلّف له «الزمن والإرادة الحرّة» وأعقبه بكتاب آخر بعد ثمانية أعوام وهو «المادة والذاكرة» وهو أشدّ كتبه صعوبة، وفي عام ١٨٩٨ عُيّن أستاذاً في دار المعلمين العليا، وفي عام ١٩٠٠ عُيّن أستاذاً بالكوليج دي فرانس التي بقي فيها حتى وفاته عام

(١) قصة الفلسفة «وِلْ ذيوترانت»، ص ٥٥٥ ـ ٥٥٦، طبعة مكتبة المعارف بيروت.

١٩٤١. وذاع صيته في العالم عام ١٩٠٧ بعد أن أخرج إلى العالم أروع كتبه «التطوّر المُبدِع»، وأصبح في يوم وليلة أكثر الشخصيات شعبية في عالم الفلسفة، وفي عام ١٩١٤ انتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية، ومما يبعث الدهشة أن برجسون الذي كُتِب له أن يسدّد ضربة قوية للمذهب المادي كما سدّد داود ضربته القاتلة إلى جوليت الجبار، كان في شبابه من المتحمّسين إلى «سبنسر»، ولكن المعرفة العميقة تؤدّي دائماً إلى الشك، وأصحاب الشك في شبابهم ينتهي شكّهم إلى إيمان.

لقد قلل «باستور» من أهمية الاعتقاد بتوليد الحياة من المادة غير الحيّة، وبعد نظرية استمرت مئة سنة ومئات التجارب: فشل الماديون في حلّ مشكلة أصل الحياة، ومرة ثانية على الرغم من وصل الفكر والعقل فإن هذا الوصل بقي غامضاً كما كان، فإذا كان العقل مادة، وكانت كل عملية عقلية عبارة عن نتيجة آلية لحالات محايدة ليس إلاّ، فما فائدة الشعور إذن؟

يقول المذهب المادي ليس ثمّة حياة إرادية، أي ليس في الوجود تلك القوة الحيوية التي تريد هذا فتحمله ولا تريد ذلك فتنبذه، وكلّ ما هنالك حالات مادية متتابعة، كل حالة نتيجة لما قبلها ومقدمة بما بعدها، وهنا يتساءل برجسون: إذا كان الوجود بكل ما يحوي في لحظة معينة نتيجة آلية للحظة التي سبقتها، دون أن تكون هنالك قوة مدركة تنشيء وتخلق وتختار، وإذاكانت تلك اللحظة السابقة أثراً آلياً للتي سبقتها، وهكذا دواليك، فنحن سنرجع في هذا التسلسل إلى أن نصل إلى السديم الأول، ونتّخذ منه سبباً لكل ما

طرأ على الكون من أحداث، وأن نعتقد بأن السديم هو السبب في كل سطر كتبه شكسبير، وأنه العلّة في فصاحة «هملت» و«عطيل» و«مكبث» و«لير» في كل جملة وعبارة قالوها.

٢ ـ والعقل والمخ:

يقول برجسون: إننا بطبيعتنا نميل إلى النزعة المادية لأننا نميل إلى التفكير في صيغة المكان، ولكن الزمان أمر جوهري كالمكان، ولا شك أن الزمان هو جوهر الحياة، وقد يكون جوهر الحياة كلها، وما ينبغي علينا فهمه هو أن الزمان تراكم ونموّ ودوام، والدوام هو استمرار تقدّم الماضي الذي تتزايد أحداثه قليلاً إلى أن يتضخم ويكون المستقبل، وهذا يعني أن الماضي يمتد للحاضر ويبقى هناك حقيقةً وعملاً، والبقاء يعني أن الماضي يبقى ولا يضيع منه شيئاً، وبما أن الزمان عبارة عن تراكم الصور التي مرّت على الوجود، فيستحيل أن يكون المستقبل مشابهاً للماضي، لأن في كل خطوة زيادة تُضاف إلى ذلك التراكم، وفي كل دقيقة ينشأ شيء جديد غير منتظر، والتغيّر أكثر تطرّفاً مما نعتقد.

والذاكرة عندنا هي وعاء البقاء، وخادمة الزمان التي تحفظ لنا الكثير من صور الماضي المتراكمة، لكي تكون لنا عوناً في حياتنا، وكلما اتّسع مدى الحياة اتّسع معها نطاق الاختيار، أي أنه يعرض للإنسان مؤثرات عدّة تستدعي منه سرعة اختيار للتلبية المناسبة لكل من هذه المؤثّرات، وهذه المؤثّرات وتلبياتها تكوّن في الإنسان إدراكاً يستعين به في كل ما يعرض له من مشكلات.

ويبدو أن الإدراك يتناسب مع قوة الكائن الحيّ على الاختيار، وهو يضيء منطقة القوى التي تحيط بالعمل، ويملأ المسافة بين ما عمل وما ينبغي أن يعمل، فهو مسرح للتصوّر، تصوّر فيه التلبيات وتُفحَص قبل الاختيار.

إذن فالكائن الحيّ مركز للعمل في الحقيقة، وهو كتلة فعّالة مؤثّرة، لأنه يضيف إلى العالم قوةً ونشاطاً، وليس الإنسان آلة ميكانيكية كما صوّره الماديّون لا حول لها ولا قوة، بل مركز قوة منبّهة، وقوة خالقة متطوّرة، وينتج عن الإدراك حريةالإرادة، وكوننا أحراراً يعني أننا نعرف ما نفعل.

قلنا إن وظيفة الذاكرة هي استدعاء الصور الذهنية الماضية المشابهة للصور الذهنية الحاضرة مقرونة بما سبقها وما تلاها لتساعدنا في اختيار قرار نافع لنا، ولكن ليس هذا كل شيء، فإن للذاكرة عملاً آخر فوق هذا، إذ نستطيع عن طريقها أن نستوعب البقاء في لحظة واحدة وفي ذلك تحرير لنا من قيود الضرورة الطبيعية التي تخضع لها الأشياء الجامدة، يخطىء إذن مَن يحسب الإنسان آلة صمّاء في يد القوانين المادية، إنما هو كائن مدرك، حرّ الإرادة قادر على اختيار سلوك معين، والاختيار خلق وإنشاء، فليس الإنسان رتيباً في حياته كالحيوان المحدود بغرائزه.

إذن ليس العقل والمخّ شيئاً واحداً، صحيح أن الإدراك العقلي يعتمد على المخ وينحطّ معه، ولكن كما تعتمد الملابس على علاقة الملابس تهوي معها إذا ما سقطت من مكانها، وبديهي أن ذلك لا يدلّ على أن الملابس والعلاقة شيء واحد، فالمخ

مجموعة من التصورات وردود الأفعال، أما الإدراك فهو تلك القوة التي تختار من بين تلك المجموعة ما تريد، المخّ هو المجرى الذي يسير فيه تيّار الإدراك، ولكن ليس الماء ومجراه شيئاً واحداً، وإن يكن ذلك محدوداً بهذا، ولا بدّ له أن يخضع لتعريجه والتوائه.

وإذا كان كذلك، فما الذي دفعنا إلى الاعتقاد بأن العقل والمخّ شيء واحد؟ والسبب في هذا أن جزءاً من عقولنا وهو ما نسمّيه بالذكاء، قد نشأ وتطوّر لكي يتناول الأجسام المادية ويتفهمها، فاكتسب من هذا الميدان المادّي كل تصوّراته وقوانينه، وهكذا أخذ الارتباط الذهني بين العقل والمادة ينمو شيئاً فشيئاً حتى انتهى بنا الأمر إلى الظن بأنهما شيء واحد.

ولكن هذا الذكاء الذي يفكّر في الصور الماديّة لا يستطيع أن يدرك ما في الكون من حياة، لأنه يلتقط صوراً متلاصقة بعضها يجيء في إثر بعض، أي أنه يلتقط صورة الكون في هذه اللحظة، ثم صورته في اللحظة التي تليها، ثم صورة ثالثة في التي تليها وهكذا، ومعنى ذلك أن العالم الخارجي في نظر العقل عبارة عن جملة صور لحظية تملأ كل صورة منها الكون بأسره، وهذه الصور تتلو الواحدة منها الأخرى لحظة بعد لحظة، وكل صور لحظية من هذه الصور تمثّل الحقيقة الخارجية في لحظة من اللحظات.

ثم من تتابعها يتألّف مجموع الحقائق الخارجية من أول الماضي إلى آخر المستقبل، إلّا أن الصور تظلّ مستقلة في الذهن، لا يتناولها الاستمرار أو الحركة التي تربطها

جميعها، مع أن الحياة ليست إلّا في وصل هذه الصور المجزّأة، ومثل العقل في ذلك كمثل الشريط السينمائي الذي يلتقط عدداً من الصور المتلاصقة، لا حياة في كلٍّ منها على حِدَة، فإذا ما دبّت فيها الحركة والاستمرار، واتصل بعضها ببعض، كوّنت حياة أو شيئاً يشبه الحياة، ولن يكون شيء من الحياة في هذه الصور التي تصلنا عن طريق الحواس، حتى يتناولها تيّار الحركة الدائم الذي يربط أشتاتها، ويكون منها حقيقة واحدة يطرأ عليها التغيّر والتبدّل كلما مرّ عليها شطر من الزمان.

صحيح أن كل صورة حسيّة هي جزء من الحياة، ولكن مجموعها لا يكون مجموعة الحياة إلى أن يتحقّق في أجزائها شرط الاتصال والربط، فكما أن كل جزء من الخط المنحني يمكن أن يكون جزءاً من خطٍّ مستقيم بدليل أن المنحنى والمستقيم يتكوّنان من نقط، غير أنك لا تستطيع أن تقول بما أن أجزاء هذا بعينها أجزاء ذلك، إذن فالخط المنحني هو الخط المستقيم، كذلك قل في الحياة والمظاهر الطبيعية، فليست الحياة مجموعة المظاهر الطبيعية، على الرغم من أن تلك الظواهر هي الجزئيات التي تتكوّن منها الحياة.

يستنتج من هذا أن العقل ليس هو الأداة الصالحة لإدراك الحياة لأن هذا مطلب فوق مقدوره، وأكثر مما يستطيع، إذن إن العقل كما بيّنا يميل إلى استعمال الوجود لصالحه، وهذا يتطلب منه وقف تيّار الحياة الذي يدبّ في الكون وتجزئة الوجود ليتمكّن من دراسته جزءاً جزءاً، فالعقل والحواس آلات للتجزئة، والغاية منهما

تيسير الحياة لا تصوير الوجود، أي إنها تتناول الوجود في ظاهره، ولكنها لا تنفذ إلى باطنه، ولمّا كانت المعرفة الحقيقية هي التي تتمشّى مع الوجود في تحوّله، وتتغلغل في بواطن الأشياء، وتحسّها إحساساً مباشراً كما يحسّ الحمل الوديع وجوب الفرار من غائلة الذئاب، فالبصيرة وحدها هي الأداة الصالحة لذلك النوع من المعرفة المباشرة، لأنها حاسّة الحياة التي تنقل إلينا الوحدة الحيوية التي تربط أجزاء الوجود.

٣ ـ التطوّر الخلّاق:

وبهذا فإن تطوّر الحياة يبدو لنا مُغايِراً عن تلك الصورة الآلية العمياء المظلمة عن الصراع والفناء التي وصفها لنا دارون وسبنسر. نحن نفهم بالتطوّر الخلق المستمر وتراكم القوى الحيوية واختراع الحياة والعقل، والتحسين المستمر في الجديد، إننا على استعداد لأن نفهم لماذا رفض أحدث الخبراء الباحثين من أمثال «جيننج» و«ماوباس» النظرية الآلية لسلوك وحيد الخليّة «برتوزوني» ولماذا أنهى الأستاذ ويلسون عميد علماء الخليّات (أيّ الوحدات يتكوّن منها الحيوان والنبات) كتابه عن الخليّات بقوله: «يبدو أن دراسة الخليّة قد وسعت بدل أن تضيق الفجوة الكبيرة التي تفصل أبسط أشكال الحياة عن العالم اللاّ عضوي، والإنسان يسمع في كل مكان في عالم الأحياء ثورة ضدّ دارون».

إن مذهب دارون يعني أن الانتخاب الطبيعي هو الأساس الذي تقوم عليه نشأة الأعضاء والوظائف والأنواع، ولكن هذه النظرية

لم يمضِ عليها نصف قرن من الزمان حتى بدأت تواجه مشاكل ومتاعب كثيرة.

كيف يستطيع الانتخاب الطبيعي أن يفسّر نشأة العين مثلاً، والصعوبة في تفسير هذا مخيّبة للأمل، لا بدّ أن نعلم إنه من المستحيل أن تكون العين قد نشأت على هذه الصورة المعقدة من بادىء الأمر، فإذا فرضنا أنها تكوّنت بعد سلسلة من الأطوار، فهل من اليسير أن تقنع عقلاً سليماً أن تلك الأدوار التي مرّت بها عين الإنسان تطابق تمام المطابقة الأدوار التي مرّت بها الحواس الإبصارية لأنواع الحيوان جميعاً؟ هل إن الانتخاب الطبيعي أساسه المصادفة المحضة، وهل من الجائز أن تكون سلسلة المصادفات التي تعاقبت على عين الإنسان، وسائر أعضائه الأخرى هي هي التي تعاقبت على أعضاء الحيوانات كلها؟ فإذا سلّمنا جدلاً فقد بأن هذه المصادفة العجيبة جائزة في أنواع الحيوانات لتشابه المؤثّرات التي تحيط بها جميعاً، فما قولك في الحيوان والنبات، وهما نوعان يسيران في طريقين مختلفين تماماً في التطوّر، كيف يتّفق الاثنان على طريقة واحدة للتناسل؟ كيف يوفّق الحيوان عن طريق المصادفة إلى اختراع الذكورة، والأنوثة أداة للتكاثر، ثم يوفّق النبات إلى الطريقة عينها وبالمصادفة أيضاً، أو خذ حاسّة البصر في نوعين مختلفين تماماً، وهما الحيوان الهلامي والحيوان الفقري، كيف يمكن لهذه التغيّرات الصغيرة التي لا يمكن حصر عددها أن تكون قد حدثت في نفس النظامين على خطّين مستقلين من التطوّر؟

يتّضح لنا مما تقدّم أن في التطوّر شيئاً أكثر من النظرية الآلية

المادية، يستحيل أن يكون هذا الأساس الواهي قاعدة التطوّر، ولا بدّ أن يكون في أجزاء الوجود مهما تنوّعت أشكالها قوة كامنة متشابهة في الجميع هي الحياة، وهذه الحياة الحالّة في كل شيء تخلق فيما تحلّ فيه ميلاً خاصّاً وتوجيهاً معاً يؤثّران في كل جزئي من جزئياته، وهكذا يظلّ الجسم المبتدىء يتشكّل ويتغيّر حسب ذلك التوجيه الذي تمليه تلك الحياة الدافعة الكامنة فيه، وليس ثمّة قوة خارجية تعمل على التطور كما ذهب دارون وأتباعه.

إن الحياة أكثر من الأجسام المادية، إنها قوة نامية وتستطيع أن تستردّ نفسها، وهذا لا يعني وجود تصميم خارجي يعمل على التطوّر، لقد فكّرنا أولاً أن هناك إرادة شبيهة بالإنسانية تحرّك الأشياء، وتستخدمها في لعبة الكون، وفكّرنا أن الكون مادّي لأننا قد تأثّرنا بعصرنا الآلي الذي طغى على أخلاقنا وفلسفتنا، هناك تصميم وقصد للأشياء، ولكنه في داخلها وليس خارجها.

إن الحياة هي الحافز المولّد للعالم، وهي ضدّ الجمود والمصادفة، وتسير في اتجاه نموّها، فهي تسعى جهدها للتغلّب على الجمود المادي، وهي تتغلب على الموت بالتناسل وإن ضحّت في ذلك بالأفراد، وهي تبذل كل ما تملك من قوة لتحرير نفسها من قوانين المادة وقيودها، فالوقوف والحركة والسعي وكل ضروب الحركة والنشاط مظاهر من تحدّي الحياة لقوانين المادة وقيودها وانتصار عليها.

لقد كانت الحياة في مبدأ ظهورها أشبه ما تكون بالمادة في جمودها واستقرارها، فقد اتخذت شكلاً ساكناً لها، وكأن الباعث

الحيوي فيها كان ضعيفاً لا يقوى على المخاطرة بالحركة، وكان هذا السكون وعدم الحركة هدف الحياة في مرحلة عظيمة من التطور، لقد كانت الحياة في مبدأ ظهورها تتمثّل في النبات وحده، ولكنها لم تقنع في البقاء سجينة في النبات، واتجهت في تقدّمها دائماً من مخابىء الأمن إلى الحرية، من غطاء السلحفاة وحراشف السمك إلى حرية وسهولة انطلاق الطير، وهكذا حلّت سرايا جنود الفرسان محل جنود المشاة القديمة، وعلى العموم فقد كان أعظم النجاح في تطور الحياة كما في تطور المجتمعات لأولئك الذين قبلوا أعظم المخاطرات، وتوقف الإنسان أيضاً عن التطوّر بأعضاء جديدة له في جسمه واستعاض عنها بالأسلحة والآلات التي كان يتركها جانباً عندما يكون في حاجة لها.

والغرائز أدوات العقل، فقد أصبحت هـذه الغرائـز كبقية الأعضاء الثابتة المتصلة عبئاً على الإنسان عندما اختفى الزمن أو البيئة التي استدعت وجود هذه الغرائز، لقد كانت هذه الغرائز وسائل ناجحة حاسمة بالنسبة إلى المواقف التي كان يتعرّض لها أسلافنا، ولكنها اليوم لا تمكّن الإنسان من أن يقابل تعقيدات الحياة الحديثة بمرونة وسهولة. إن الغرائز وسائل الأمن بينما العقل والذكاء عضو الحرية المخاطرة.

إن الحياة تنشد الحرية والتحـرّر من قيود المـادة، ونحن نضحك عادة عندما نشاهد كائناً حيّاً يتصرّف كما تتصرّف المادة الجامدة، كالآلة، أو عندما يسقط شخص عزيز علينا يسير على أرض مغطّاة بالثلوج الجامدة، إن الحياة الهندسية التي ذهب إليها سبينوزا

وخلط بينها وبين الله تدعو إلى الضحك والبكاء.

ومن هنا يتّضح لنا أن الحياة سارت أثناء تطورها في مراحل ثلاث.

الأولى، مرحلة النبات حيث كانت أقرب ما تكون إلى سكون المادة وجمودها، حيث وجدت هناك مكاناً آمناً آلاف السنين. والمرحلة الثانية، مرحلة الحيوان الغريزي كالنحل والنمل الذي يسير ويتحرك بالغريزة. والمرحلة الثالثة، هي مرحلة الحيوان الفقري حيث اتخذت الحياة خطورة جريئة نحو الحرية، واتجهت بشجاعة إلى مخاطرات الفكر التي لا نهاية لها، إن الغريزة لا تزال الوسيلة الأعمق في رؤية الحقيقة والوصول إلى جوهر العالم، ولكن الذكاء ينمو ويتطور بقوة وشجاعة أكثر ومدى أوسع، وقد وضعت الحياة أخيراً أملها ومصالحها في هذا الذكاء في تحقيق حرية أوسع لها.

هذه الحياة المُلِحّة الخالقة التي تجعل من كل فرد ونوع مسرحاً لتجاربها هي الله، إن الله والحياة شيء واحد، ولكن الله هذا محدود، وليس قادراً على كل شيء[1]، وتقيّده المادة، ويحاول التغلّب على قيودها بجهد وعناء خطوة خطوة، كما أنه ليس عالماً بكل شيء ولكنه يتلمّس طريقة للمعرفة والإدراك والضوء تدريجياً، وهكذا فإن الله على هذا التعريف هو الحياة المستمرة، وهو العمل

---

(١) انظر قصة الفلسفة «وِلْ دْيوترانت»، ص ٥٥٦. أقول: «إن الله سبحانه وتعالى قادر على كل شيء»، وأقول: «إن الله سبحانه وتعالى عالم بكل شيء».

والحرية، والخلق ليس غامضاً، فنحن نجرّبه في أنفسنا عندما نعمل بحرية، وعندما نختار أعمالنا ونسير على حياتنا بوعي منّا، إن كفاحنا وآلامنا وطموحنا وهزيمتنا، وسعينا لتحسين وتقوية أنفسنا، كلها صوت للحياة فينا، للحافز الحيوي الذي يدفعنا إلى النمو والتطوّر، ويحوّل هذا العالم إلى مسرح من الخلق الذي لا نهاية له.

ومَن يدري بأن الحياة قد تنتصر في النهاية أعظم انتصار لها على عدوّها القديم، ألا وهو المادة فتتغلّب على الموت ويتحقّق لها الخلود؟ فلنفتح عقولنا حتى بالنسبة إلى آمالنا، فإن كل شيء ممكن بالنسبة إلى الحياة إذا طال الزمن، ولنفكّر بما صنعته الحياة والعقل في فترة ألف سنة بغابات أوروبا وأمريكا، إن من السخافة وضع العراقيل أمام أعمال الحياة العظيمة، إن الحيوان يقف فوق النبات، والإنسان يتجاوز مرحلة الحيوانية، والإنسانية كلها في المكان والزمان جيش ضخم كبير يعدو ويجري أمام ووراء، وبجانب كل واحد منّا في مهمة ساحقة لتحطيم كل مقاومة، وتمهيد الطريق من كل عقبة جسيمة والانتصار حتى على الموت.

٤ - النقــد:

يبدو أن برجسون أراد أن يقطع طريق النقد على ناقديه فقال: «إنني أعتقد أن الوقت الذي ينفق في دحض الفلسفة ونقدها يذهب سدىً». فماذا بقي لنا من الهجمات الكثيرة التي وجّهها المفكّرون بعضهم لبعض، لم يبقَ شيء؛ أو لم يبقَ سوى القليل جداً من هذا النقد، وما بقي هو النّزر المهم ألا وهو الحقيقة الإيجابية التي

جاء بها كلٌّ من هؤلاء المفكّرين، إن القول الحقّ قادر بنفسه على أن يحتلّ مكان الفكرة الباطلة، وهو خير وسيلة للدحض والتفنيد من غير أن نكلّف أنفسنا عناء دحض هذا المفكّر أو ذاك.

إن هذا صوت الحكمة نفسها، إذ إننا عندما نبرهن على صحة فلسفة أو خطئها فإننا بذلك نقدّم فلسفة أخرى هي كالأولى عُرضَة للخطأ لأنها مثلها مزيج من التجربة والأمل، وعندما تتّسع التجربة ويتغيّر الأمل فإننا قد نجد حقيقة أكثر فيما اعتبرناه باطلاً واستنكرناه، أو قد نجد باطلاً أكثر فيما اعتبرناه من قبل حقيقة خالدة، إننا إذا ارتفعنا على أجنحة الثورة فإننا نميل إلى مذهب الجبرية، وإلى النزعة المادية الآلية التي تنطوي على السخرية والشيطنة، ولكن عندما يقترب منّا الموت ويلوح لنا فجأة نحاول أن نجد وراءه أملاً آخر، إن الفلسفة عمل وتعبير عن حالة العصر السائدة.

إن ما يسترعي انتباهنا ويثير إعجابنا عندما نقرأ برجسون هو أسلوبه المُشرِق الذي امتاز به الأسلوب الفرنسي الواضح السهل، فإننا وجدنا برجسون غامضاً أحياناً فإن هذا يعود إلى الثروة الوفيرة في خياله وأمثلته وتشبيهاته.

لقد هاجم برجسون العقل وأردنا أن نأخذ بحكم البصيرة، وكان الأفضل منه أن يعقد أمله على عقل أرقى وأوسع من البصيرة، لأن البصيرة الباطنية التي اعتمد عليها قد تخطىء، كما تخطىء الحواس الخارجية، وكلّ واحدة منها يجب اختيارها وتقويمها بالتجربة العملية، هذا كما أن برجسون قد بالغ حين زعم أن العقل

لا يدرك إلّا حالات متقطّعة من الحقيقة والحياة، وأنه عاجز عن أن يدرك ما في هذين من تدفّق وحركة واستمرار، إذ الفكر على نقيض ما ذهب إليه، عبارة عن سيل متصل من الأفكار كما قال «جيمس» قبله، والأفكار مجرّد نقط تختارها الذاكرة في سيل الفكر، والتيار العقلي يعكس استمرار الإدراك وحركة الحياة.

كان من الأنسب أن يذهب برجسون في بلاغته إلى الحدّ من تطرّف المذهب العقلي الذي أسرف في الاعتداد بالعقل إسرافاً كبيراً، ولكنه لم يصبّ في وضع البصيرة مكان العقل لأنه بفعله هذا كمَن يصحّح أوهام الشباب بخرافات الطفولة، والأفضل أن نقوّم أفكارنا ونتقدّم بها إلى الأمام لا أن نعود بها إلى الخلف، إن الاحتجاج والهجوم الذي صوّب إلى العقل وسدّد إلى التفكير من «روسو» و«شاتوبريان» إلى «برجسون» و«نيتشة» و«جيمس» قد أدّى فعله وكان له تأثيره، إننا نوافق «برجسون» على تجريد العقل من عرشه، أن لا نشعل الشموع أمام البصيرة وحدها، إن الإنسان يعيش بغريزته وبصيرته، ولكنه يتقدّم بعقله وذكائه.

إن أعظم ما في برجسون هو هجومه على النزعة المادية الآلية، فقد أسرف علماؤنا في مختبراتهم في الثقة في أنفسهم، واعتقدوا أنهم قادرون على عصر الكون كله وصبّه في أنبوبة من أنابيب اختباراتهم، إن المادية كالقواعد اللغوية لا تعترف إلّا بالأسماء ولكن الحقيقة كاللغة؛ تشمل الأعمال والأفعال والأشياء والمفاعيل والأسماء والصفات والحياة والحركة والمادة أيضاً.

لو واجه برجسون هذه العقائد الجديدة بشكٍّ نظيف لكان أقلّ

إنشاءً وبناءً في فلسفته، ولكنه سيكون أقلّ عُرضة للنقد والإجابة عليه، لقد ذاب شكله عندما بدأ تشكيل فلسفته، إنه لم يتساءل أبداً ما هي المادة، وهل يمكن أن تكون أقلّ جموداً وسكوناً أكثر مما نفكّر، وهل من الممكن أن لا تكون المادة عدوّة الحياة ولكنها خادمتها وطوع أمرها لو عرفت الحياة عقلها، إنه يفكّر بأن العالم والروح والجسم والنفس والمادة والحياة أمور يعادي ويخاصم بعضها بعضاً، ولكن المادة والجسم والعالم ليست سوى أمور تنتظر من العقل والذكاء والإرادة أن تعمل على تشكيلها، ومَن يدري فقد لا تكون هذه الأشياء أشكالاً للحياة بل من تكهّنات العقل.

إن نقد برجسون للدارونية ينبع من حيويته، فقد واصل التقليد الفرنسي الذي أقامه «لامارك» ورأى أن الدافع والرغبة عاملان في التطوّر، فقد رفض مزاجه الروحاني ما ذهب إليه سبنسر من أن التطور ناجم عن توحيد المادة الآلي وتبديد الحركة، إن الحياة فوق إيجابية، ومجهود يبني أعضاءه عن طريق إلحاح رغباته، ولكننا لا يسعنا إلّا أن نقدّر إلمام برجسون الواسع في النواحي البيولوجية، واطّلاعه الأدبي العميق، وقراءته للنشرات والمجلّات الدورية التي توارت العلوم الحالية فيها عشرات السنين، لقد قدّم لنا علمه ولوذعيته واطّلاعه العميق بأسلوب متواضع يختلف عن أسلوب سبنسر الذي يسوده الاعتزاز بالنفس والتعاظم الذي يملأ كل صفحة من صفحات كتبه.

كان موقف برجسون في نواحٍ كثيرة بالنسبة إلى عصر «دارون» مثل موقف «كانت» من «ڤولتير» فقد كافح «كانت» لصدّ موجة الإلحاد

الكامنة في المذهب العقلي الذي بدأه «بيكون» و«ديكارت» وانتهى في شك «ديدرو» و«هيوم»، وأسفر مجهود «كانت» بأن أعلن قصور العقل في ميادين المشاكل والبحوث السامية، ولكن «دارون» بغير قصد و«سبنسر» بقصد ووعي عادا وجدّدا هجمات «ڤولتير» وأتباعه على الدين والإيمان القديم، وعادت النزعة المادية الآلية التي تقهقرت أمام «كانت» وشوبنهور فاكتسبت كل قوّتها القديمة في مستهلّ هذا القرن، فتصدّى لها «برجسون» ولكن لا بِنقد العقل كما فعل «كانت» ولا بالجدل المثالي الذي يقول إن المادة لا تُعرَف إلاّ عن طريق العقل، ولكن بالقول بوجود عنصر حيويٍ مُبدِع نشيط فعّال يفسّر كل ألغاز الحياة.

لقد نال برجسون شعبية كبيرة سريعة، وارتفع إلى ذروة الشُّهرة، لأنه دافع عن الآمال التي كانت تخفق في قلوب الإنسانية، عندما وجد الناس مَن وطّد في قلوبهم الإيمان بالله والخلود، من غير أن يفقدوا ثقتهم بالفلسفة، فشعروا بالسعادة والغبطة، وغدت الغرفة التي كان يُلقي فيها محاضراته صالوناً للنساء الجميلات اللواتي وجدن في بلاغته ما يحقّق لهنّ رغبات قلوبهنّ ويؤيّد إيمانهنّ، ومن الغريب أن يشترك في سماع محاضراته بعض الاشتراكيين المتحمسين الذين وجدوا في نقده للمذهب العقلي تبريراً لإنجيلهم الذي ينادي «بالإقلال من الفكر وزيادة العمل»، ولكن هذه الشُّهرة المباغتة التي أحاطت به دفعت ثمنها، إذ أن تأييد فئات مختلفة المشارب والمبول له أدّى إلى هبوط أتباعه، وبهذا فإنه واجه مصير «سبنسر» الذي عاش وشاهد دفن شُهرته.

ومع ذلك فإن برجسون أعظم الفلاسفة المعاصرين، لقد كنّا نفكّر قبل برجسون بأن العالم رواية تمّ صنعها ومصيرها، لا نملك من أمرها زماماً ولا مبادرة، وأن جهودنا تذهب عبثاً، ولكننا بعده أخذنا نرى العالم كمسرح ومادة أنشأناهما بقوانا، لقد كنّا قبله أسنان عجلات لآلة واسعة لا حياة فيها، ولكننا الآن نستطيع إن أردنا أن نساهم في كتابة رواية الخلق[1].

٥ ـ سِمات عصر برجسون:

طبيعة المذهب من طبيعة المنهج الرياضي يفضي إلى تكوين المذهب المغلق، وبرجسون يرفض هذا الطراز من المذهب وهو بالتالي ينبذ المنهج الرياضي فأيّ مذهب يريد لأيّ منهج؟ وها نحن أولاً نعرض لطبيعة المنهج البرجسوني حتى نكشف عن طبيعة المذهب.

تقدّم برجسون برسالة للدكتوراه وهي فلسفة في السيكلوجيا في المعطيات المباشرة للشعور في «الزمان والحرية»، إنها تصوير لمُجريات الشعور والطاقة النفسية وكشف عن المخبآت الكامنة وراء الإحساسات والانفعالات والعواطف، فالسيكلوجيا البرجسونية إذن ليس موضوعها الإنسان من حيث هو كائن يفعل ويرغب ويريد ويحسّ في بيئة خارجية أي أن موضوعها النفس ذاتها في ينابيعها الأصلية قبل أن تصبّ في القوالب الاجتماعية حيث لا آلية ولا جبرية

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٧١.

وإنما تلقائية وحرية، ومن أجل ذلك يعتبر الفصل الثالث من الرسالة هو الفصل الرئيسي وفيه يعرض برجسون رأيه في الحرية. أما الفصلان الأول والثاني فهما بمثابة تقدمة تقرّر طرح الامتداد عن الوقائع النفسية دون الأشياء المادية أي أن برجسون يضع في هذين الفصلين طريقة أو منهجاً لحلّ المسائل الفلسفية ثم هو يثني بعرض مسألة الحرية كمثل لتطبيق هذا المنهج.

ونحن نقرّر هنا أن نقطة البداية عند برجسون هي البداية المميّزة لعصر برجسون. فهو عصر يتّسم بطرح المذهب التلفيقي والمنهج الجدلي المجرّد والمنهج التحليلي والإهابة بالتجربة والوقائع ومعطيات العلم، ومن أجل ذلك تولّدت ثلاثة تيارات:

التيّار الأول يمثّله المذهب النقدي الجديد ويتزعّمه رنوفييه. ويتلخص هذا المذهب في الأخذ بتصوّريّة كانت ونسبية المعرفة، فليس يوجد سوى الظواهر وكلّ ظاهرة لا تدرك إلاّ من حيث إنها مركّبة من ظواهر أخرى أو داخلة في تركيب ظواهر أخرى والعقل يدرك الظواهر من خلال المقولات، هذا هو الاتفاق بين رنوفييه وكانت. أما الافتراق فهو يتلخص في أن المقولات عند رنوفييه لا تستنبط من طبيعة العقل وإنما هي تستخلص من طبيعة التجربة ويلزم بعد ذلك أن مقولة العليّة محدودة فيبدو خطأ أنه يوجد اتفاق بين رنوفييه وكانت ذلك أن رنوفييه يستنبط الحرية من العليّة من حيث إنه من الممكن أن توجد عِلل لا تكون معلومات أي أن حرية الإرادة ممكنة. وهكذا يخرج رنوفييه بمقولة العليّة من دائرة التجربة فيناقض كانت.

أما التيّار الثاني فهو المذهب العقلي الجديد يدافع عن

الروحية من خلال الواقع والتجربة ويتزعّم هذا المذهب ليونابرنشفك.

ويتلخص اتجاهه الفلسفي مع ملاحظة أن برنشفك ضدّ الملخّصات للمذاهب الفلسفية وضدّ الروح المذهبية في تحليل العقل من خلال تقدّم العلوم، ومن ثم فهو يقرّر أن العقل ليس قوة سلبية وإنما هو قوة إيجابية في التحكّم في التجربة ومن هذه الوجهة يمكن اعتبار برنشفك من أتباع كانت إلى حدٍّ ما والكشوف العلمية تقرّر هذه «الحقيقة الروحية» أن أساسها عقل مبدع وناقد في نفس الآن وقادر على التدليل على صدق هذه الكشوف. وهكذا يجمع برنشفك بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية والجمع بينهما ينطوي على الرجوع إلى العلم وإلى التجربة العلمية فالعقل يهتدي إلى هذه الكشوف بتتبّع التجربة مع تدخّل إيجابي منه، إنه ملكة للحكم على الوقائع ولا محل بعد ذلك لعالم معقول أو تاريخ محض يفارق القوة العقلية لا توجد ثنائية وإنما علاقة متبادلة حيوية بين العقل وتاريخ العلوم. يقول: «إن العلم يتنبأ ولكن ما من أحد يستطيع أن يتنبأ بالعلم».

مهمة الفيلسوف إذن أن ينظر إلى العلم ليس من وجهة طريقة استخدامه عمليّاً، ولكن من وجهة دلالته الروحية. ومهمته أيضاً أن ينظر إلى العقل ليس من حيث هو مبدأ ولكن من حيث هو نتيجة.

أما التيار الثالث فيمثّله برجسون ويتلخص في الإهابة بالكشف عن ماهيّة التجربة الباطنة من حيث هي تجربة مباشرة. ويعتقد

برنشفك أن العامل الحاسم في توجيه برجسون نحو الإهابة بالتجربة والوقائع هو بوترو. فلقد أوضح بوترو أن مهمة الفيلسوف ليست هي التعميم ورصف الوقائع في إطارات مصنوعة من قبل. إن المنهج السليم هو الذي يكفل لنا الالتصاق بالواقع الأصيل. منهج غاية في البساطة غير أنه منهج خصب يفضي إلى تقرير الحرية. الواقعية إذن تفضي إلى الروحية من حيث إن الواقع يُرينا أن الحرية تنمو شيئاً فشيئاً على حساب الآلية حتى إذا تركنا الوجهة الخارجية التي تبدو فيها الأشياء كأنها موجودات جامدة محدّدة لكي نَلِج إلى أعمق أعماق أنفسنا وندرك ذاتنا في منبعها إن أمكن وجدنا أن الحرية قوة لا متناهية.

بيد أننا نضيف إلى تأثير بوترو تأثيرات أخرى استجاب لها برجسون في نقده للعلم. نذكر هنا كورنو فهو يقـرّر أننـا ندرك الأشياء من الناحية التي تهمّنا لا في حقيقتها المطلقة، وهذا الإدراك صادق طالما أنه يفضي إلى النجاح، ثم هو يزيد فيقول: إن هذا النجاح يدلّ على أن بين الوجود والعقل مطابقة. وهذه هي طبيعة العلم. ثم هو يفرّق تفرقة دقيقة للغاية على حدّ تعبير نجيب بلدي[1] بين القانون والواقعة التاريخية. القانون هو موضوع العلم، أما الواقعة التاريخية فهي ليست كذلك لأنها خارجة عن القانون أي لا يوجد لها تفسير علمي. ويقصد كورنو بالواقعة التاريخية أن للظواهر ظروفاً من زمان ومكان وغيرها. وهذه الظروف لا تتكرر. ونخلص من ذلك أن للعلم مجالاً خاصّاً لا يتعدّاه. وفي هذا الاتجاه سار

---

(١) N.Ealadi: les constant es de la Pensee Francaise P.U.F., 1948 p.42.

لاشلييه، فهو يضيف إلى مقولات كانت مقولته الغائية. ويبيّن أن الاستقراء العلمي يقوم على فكرة العلّـة الغائية لا على فكرة العلّـة الفاعلية. ثم يتساءل بعد ذلك: هل هذه العلّة الغائية من وضع الفكر الإنساني في محاولته فهم العالم؟ ويجيب بالسلب ذلك أن الفكر ذاته إنما هو جهد نحو غاية نزوع إلى الخير وإلى تمام بالسلب، ذلك أن الفكر ذاته إنما هو جهد نحو غاية نزوع إلى الخير وإلى تمام الوجود. يبقى إذا أن الغائية لها وجود خارج الفكر وهنا ينتهي العلم ويبدأ الإيمان يقول: «إن المسألة العليا في الفلسفة وقد تكون مسألة دينية أكثر منها فلسفية، هي الانتقال من المطلق الصوري إلى المطلق العيني الحيّ من فكرة الله إلى الله فإذا أخفق القياس في هذه المهمة فعلى الإيمان المخاطرة وعلى الدليل الوجودي أن يدع مكانه للرهان[1]. ولاشلييه هنـا يقترب من رهـان بسكال ومن عبـارته المشهورة «للقلب حجج لا يدركها العقل»، المسألة الجوهرية إذن عند كلٍّ من كورنو ولاشلييه هي تحديد مجال العلم، وهذه كلها بمثابة إرهاصات لمـا سيكون عليـه موقف بـرجسون إزاء العلم والمعرفة العلمية.

وقد بادر برجسون اتجاه بوترو نحو الالتصاق بالواقع الأصيل واتجاه كلٍّ من كورنو ولاشلييه في نقد المعرفة العلمية بحيث يمكن القول إن برجسون يعتبر موجّهاً أساسياً للروح العامّة التي سادت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ونقصد تلك الحركة

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ١٩٤٩، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

القوية نحو الأمور الواقعية. وهذا هو عنوان كتاب جان فال في عرضه للتيارات المعاصرة[1] فقد اتخذ فلاسفة هذا العصر المشكلة الواقعية للإنسان محوراً للتفكير الفلسفي مع رفضهم لمنهج التحليل الذي يهتمّ بالكشف عن العناصر الأوّلية كما هو واضح عند فيلسوف مثل ليبنتس عندما يعتبر المعرفة الحقّة هي البرهان اللمسي كما هو بادٍ في الرياضيات ولا يتيسّر هذا البرهان إلّا بتحليل المركب إلى العناصر البسيطة لاتخاذها مبادىء. ويخلص من ذلك إلى أن مبادىء الفلسفة أربعة مبدأ عدم التناقض، ومبدأ السبب الكافي (أي أن ما يوجد فإنما يوجد عن سبب كافٍ) ومبدأ الاتصال ومعناه أن الانتقال متصل في الطبيعة بلا طفرة.ومبدأ اللّا متمايزات ومؤداه أن شيئين جزئيين لا يمكن أن يتشابها تمام التشابه وإلّا لم يتمايزا، والمبدأ أن الثالث والرابع هما صيغتان جزئيتان للمبدأ الثاني، ثم بعد ذلك يشرع ليبنتس في تعيين جميع التأليفات الممكنة لهذه المبادىء وذلك على نمط التأليفات الرياضية فيهتدي إلى قضايا جديدة. والمنهج التحليلي واضح كذلك عند فيلسوف مثل كونديلاك عندما يحاول تفسير نشأة الظواهر النفسية المركبة عن طريق الجمع بين بعض العناصر الأوّلية، فالفعل المنعكس هو الفعل الأوّلي وترابط الأفعال المنعكسة يفضي إلى الأفعال الغريزية والأفعال الإرادية، والإحساس هو الظاهرة الأوّلية في المعرفة وليس التفكير، وهو من أجل ذلك يكفي لتوليد جميع القوى النفسية فالتركيب إذن عند كوندايك كما هو عند ليبنتس يقوم على

---

(١) Wahl: versle concret. Paris 1932.

التحليل. ومن شأن التحليل أن يتصور الإنسان مجرّداً من تاريخه ومن علاقته بالآخرين ثم يأخذ في تركيبه بإضافة أجزاء بعضها إلى بعض. أما فيلسوف الوقت الحاضر فإنه يتّخذ منهجاً آخر في نظرته إلى الأنساب نظرة تذكّرنا بإنسان بسكال الذي قذف به في الكون، والذي يبدو في نظر نفسه أنه على «صلة» بقطبين: أحدهما الكل والآخر العدم[1].

وهذا المنهج الجديد هو واحد رغم تعدّد المذاهب والمدارس الفلسفية فالفنومنولوجيا مثلاً عند هسرل يتلخّص منهجها وعلى الأخص الجانب الإيجابي منه في «الاتجاه نحو الأشياء ذاتها» أي نحو الأشياء الظاهرة في الشعور ظهوراً بيّناً وهذه الظواهر «مدركة مباشرة في جميع جهاتها» والعقل يدركها على نحو مباشر ومحسوس على أساس العملية التي يسمّيها هسرل عملية الاقتضاب الفنومنولوجي phenom nologique reduction وعلى ذلك فإن ما نسمّيه بالظاهرة العقلية ليس إلاّ محض تجريد فالشعور موجّه دائماً نحو موضوع ماثل أمامه ولذلك يرفض هسرل مقالة ديكارت «أنا أفكر...» فنحن نفكّر دائماً في شيء والواقعية في هذا المنهج تقضي إلى ثلاث حقائق. الأولى أن الحالات النفسية الداخلية ليست عالماً قائماً بذاته. الثانية أن من العبث تحليل العقل منفصلاً عن الواقع. والثالثة هي إنكار تفسير الأعلى بالأدنى لأن من شأن هذا التفسير أن يرجع جميع الظواهر إلى ظاهرة واحدة.

---

(١) نجيب بلدي: بسكال، دار المعارف، ١٩٥٦، ص ١٤٠.

والفنومولوجيا تقابلها في ميدان علم النفس نظرية الجشطلت نشأت معها في ألمانيا إلّا أن النظرية الأخيرة انتقلت بعد ذلك إلى أمريكا وذلك بانتقال ممثّليها من العلماء أمثال فلفجانج كـوهلر Volfgang Kohler وكارل كوفكـا Karl Kofka ووجه الشبـه بين الفنومنولوجيا ونظرية الجشطلت هو «العودة إلى ملاحظة الظواهر دون التقيّد بفكرة سابقة والاكتفاء بالوصف ليس إلّا» هذا من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ أن منهج نظرية الجشطلت يقرّر تشابك الظواهر. وهذا على الضدّ من المنهج التحليلي الذي كان سائراً في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر وتمثّله النزعة الترابطية في ميدان علم النفس وهذه النزعة كانت ترمي إلى تحليل الجانب العقلي من الحياة، وقد انتهت إلى نوع من الكيمياء العقلية فأخذت بالإحساسات البسيطة على أنها العمليات الأوّلية التي منها تتركّب الأفكار المركّبة. وقد ثار أصحاب نظرية الجشطلت على التحليل كمشكلة أساسية في علم النفس بحجّة أن علم النفس لن يتقدم بتحليل أيٍّ من السلوك أو الخبرة. ثم أدخلوا فكرة تشابك الظواهر والمقصود بهذه الفكرة هي أن تكون الظاهرة «في علاقة مع ظاهرة أخرى» وهذه العلاقة ديناميكية وليست أستاتيكية كما هو مُشاهَد في المنهج التحليلي. بمعنى أنه توجد أبنية أو كميات لا يتحدّد سلوكها على أساس سلوك عناصرها كل عنصر على حِدَة، بل على الضدّ من ذلك نجد أن سلوك هذه العناصر يتحدّد على أساس سلوك الكل أو البناء العامّ غير أن ما يؤخذ على نظرية الجشطلت أنها أهملت الماضي واهتمّت بالحاضر فحسب إذ أنها تنظر في تشابك الموقف

الحاضر وتفاعله. بينما يجب أن تضيف الجانب التاريخي من المظاهر المدروسة ولا سيما في حالة الإنسان نظراً لتعقّد المواقف الإنسانية وتعدّد جوانبها وسرعة تقلّبها، وهذا ما أولاه منهج التحليل النفسي عناية كبيرة. وهنا الفارق بين هذا المنهج والمنهج السالف الذكر غير أنهما يتفقان في الاتجاه نحو الواقع. إن فرويد صاحب منهج التحليل النفسي يؤكد في مؤلفاته أن حقائق التحليل النفسي هو وليدة الملاحظة والتجربة وأنه ليس في الإمكان إصدار أحكام ما لم نحتفظ بروح العلم، روح الموضوعية والخضوع للواقع[1].

غير أننا نريد أن نلفت النظر هنا إلى أن التحليل عند فرويد يختلف عن ذلك الذي تتّسم به النزعة الترابطية اختلافاً كليّاً. فالغرض من التحليل عنده ليس هو الكشف عن العناصر الأوّلية التي نستطيع أن نركّب منها الظواهر المركّبة على النمط الذي نجده عند فيلسوف مثل كونديالك وإنما الغرض هو على الضدّ من ذلك تحليل المركّبات الشاذّة لكي نحرّر التركيب العقلي السويّ[2].

ونضيف إلى هذه المذاهب جميعاً مذهباً آخر تأثّر بهذا النفور من التجريد والتحليل وبهذه الإهابة بالواقع، ذلك هو المذهب المادّي الجدلي عند كارل ماركس. وهذا المذهب ليس على نمط الجدل الهيجلي إذ أن الجدل الهيجلي يتّسم بطابع التجريد الخالص

---

(١) يوسف مراد، منهج التحليل النفسي وطبيعته التكاملية، مجلة علم النفس، ١٩٥٢، مجلد ١ عدد ٢، ص ١٥ ـ ٣٢.

(٢) إميل برييه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم، دار الكشاف، ١٩٥٩، ص ٥٢.

كما أشرنا إلى ذلك وفحواه أن الحياة العقلية منفصلة تمام الانفصال عن التاريخ الواقعي وأن الفلسفة تستطيع إعادة تركيب هذه الحياة على حِدَة. بينما الجدل عند ماركس قد حذف منه الطابع التصوّري بعد أن قرّر على الضدّ من هيجل أن الحياة العقلية إنما تتوقف على الوضع المادّي والاجتماعي، وأن وظيفة المنهج هي دراسة العلاقات الإنسانية في وجودها الواقعي التامّ. وهكذا يجتمع ماركس مع فرويد وهسرل في صعيد واحد من حيث دراسة الظواهر وهي في حالة تشابك دراسة واقعية تجريبية تستبعد التجريد والتحليل.

٦ ـ طريقة برجسون في معالجة المشكلات:

هذا هو المجال التاريخي المعاصر الذي كان يحيا فيه برجسون يتأثّر به ويؤثّر فيه. ونحن نمضي الآن مباشرة إلى عرض طريقة برجسون في فهم المشكلات الفلسفية حتى لا تصرفنا ظلال التأثّر والتأثير عن رؤية هذه الطريقة، وقد استطاع برجسون وقد كان حينئذ أستاذاً للفلسفة بليسيه هنري الرابع أن يلفت النظر إلى هذه الطريقة وهو يشير إليها في محاضرة ألقاها في الجمعية الفلسفية الفرنسية عام ١٩٠١ حيث يقصّ علينا حكاية تأليفه لكتابه «المادة والذاكرة». ومجمل القول أنه منذ اثني عشر عاماً أثار السؤال الآتي فيما بينه وبين نفسه: ما الذي تعلّمنا إياه علوم الفسيولوجيا والطب المرضي بشأن العلاقة بين ما هو جسمي وما هو نفسي؟ نقول: ماذا يتعلّم فكر صمّم على طرح النظريات العلمية القائمة ومواجهة الوقائع كما هي في بكارتها الأولى. وهو يكرّر هذا القول في

محاضرته عن «النفس والجسم» يقول: هاأنذا أصوغ لكم علاقة النشاط النفسيّ بالنشاط الدماغي على نحو ما تبدو هذه العلاقة بعد تجنّب كل فكرة سابقة والاكتفاء بما تشير إليه الوقائع. ثم اهتدى إلى أن الذاكرة هي حلقة الوصل بين ما هو جسمي وما هو نفسي. واختصر الذاكرة عامّة إلى الذاكرة اللفظية وما يعرض لها من أمراض وعلى الأخص الحبسة aphasie وفقدان الذاكرة amnesie. وقد تعقّب دراسة هذه الأمراض خمس سنوات فقادته إلى القول باستحالة تركّز الذاكرة في الدماغ. وعندما يحاضر برجسون عن «الحلم» يمارس نفس الطريقة فيعلن أن الحلم مسألة معقدة وأنه لن يتقدّم نحو إبراز المشاكل الناجمة عن هذا التعقيد وإنما هو يمضي مباشرة إلى واقعة عينية «هذا حلم...» ثم يأخذ في الاستطراد.

تحرّر مؤقّت من النظريات القائمة واهتمام بالواقع في نقائه وصفاته وطهارته اهتماماً مباشراً، والمباشر هنا يعني أن ننفذ إلى الباطن حتى ندرك ما فيه من جدٍّ وعمق وأصالة وننفذ إليه بروح الصداقة والتعاطف والمحبة. تلك هي طريقة برجسون. ولم تكن قيمة الرسالة التي تقـدّم بها عام ١٨٨٩ لنيل درجة الدكتوراة فيما انتهت إليه من نتائج بقدر ما كانت «مناسبة» لعرض هذه الطريقة الجديدة في حلّ مشكلة من أعقد المشاكل الميتافيزيقية وهي مشكلة الزمان والحرية والواقع. إن من خصائص الفكر الفرنسي عامّة أن يبدأ بدراسة مشكلة معينة بالذات تمهيداً للانتقال من بعدها إلى مشكلة أخرى دون أن يخضع هذا الانتقال لجهاز من التصوّرات الجاهزة يصدر عنه الحلول التي يقدّمها الفيلسوف لما يعرض له من

مشكلات. وفكرة الشك الديكارتي إنما تنطوي على التمرّد على ذلك الجهاز الذي قد درج الناس على استعماله دون الاهتمام بمعرفة مدى مطابقته للواقع. وهذه الخاصيّة هي أوضح ما تكون عند برجسون بحيث إنه يصعب عزل المنهج عن فلسفته، وبالتالي فإننا نستبعد وجود زمانين واحد للمنهج وآخر للمذهب كما يتصوّر بيجي، ومع ذلك فنحن من أجل وضوح العرض لمذهب برجسون نحاول قدر المستطاع أن نحدّد منهجه دون التعرّض لنظرياته الفلسفية والميتافيزيقية ومن هذه الوجهة ومنها وحدها يصدق رأي شارل بيجي.

٧ - طبيعة الحياة النفسية:

بدأ برجسون بالكشف عن طبيعة الحياة النفسية وذلك بتحليل التصوّرات التي يقوم عليها العلم وهي المكان والزمان. فالعلوم البيولوجية تصادر على الزمان بينما العلوم الرياضية تصادر على المكان. ومقولتا المكان والزمان لم يتعرّض لها الفلاسفة بالنقد والتحليل إلّا على يد كانت، غير أن نقد كانت لم يكن حاسماً في رأي برجسون لأنه في الواقع لم يتصوّر الزمان إلّا على أنه ذو طبيعة مكانية، وهذا هو السبب الذي دفع برجسون إلى التنكّر لمذهب سبنسر في التطوّر وقد كان يدين له في بداية حياته الفكرية إذ أنه لاحظ خلط سبنسر بين الزمان والمكان وعدم إدراكه للدور الذي تقوم به الديمومة في صميم التطوّر، وهذا الخلط هو الأصل في كل المشاكل الميتافيزيقية التي تولّدت عن إنكار زينون الأيلي للحركة.

ولذا يقول برجسون: «إن الميتافيزيقا يرجع العهد بها إلى اليوم الذي أعلن فيه زينون الأيلي ضروب التناقض التي ينطوي عليها القول بالحركة والتغيّر على نحو ما يتصورهما العقل[1].

ويرى برجسون أن السبب في إقحام فكرة المكان أو الامتداد في صميم فكرة الزمان أو اللاّ امتداد هو تغلغل التصوّرات الرياضية وخاصة فكرة العدد في مجال الفلسفة على يد دُعاة علم النفس الفزيائي في محاولتهم الربط بين الإحساس والعدد فهم يدلّلون على أن الإحساس هو مجموعة من الوحدات، فمثلاً الإحساس بالضوء الشديد إنما ينجم عن إضافة مجموعة من الإحساسات السابقة بالظلام أو بالإضاءة التدريجية، والضجّة العنيفة ليست إلاّ مجموعة من الأصوات الضعيفة، كما أن الإحساس المتولّد عن لمس ماء يغلي عبارة عن مجموعة من الإحساسات المتولّدة عن لمس ماء دافئة، ومعنى ذلك أن التغيّر هنا وليد تزايد في المقدار. وهنا يتساءل برجسون عن السبب الذي من أجله يبدو الإحساس بمثابة مقدار قابل للقياس فيقول لأننا نفكّر في علّته التي تقبل المقياس والعلّة هي المؤثّر الفزيائي فنحن بطبيعتنا متّجهون إلى العالم الخارجي نعمل فيه ونحاول التحكّم فيه. والعالم الخارجي يتضمن أجساماً جامدة ممتدّة أجزاؤها مرصوفة في المكان بعضها إلى جوار بعض، والمكان متجانس تمام التجانس، والفواصل محدّدة بين أجزائه. العالم الذي نحيا فيه إذن متّصف بالامتداد والكثرة العددية وهذا هو السبب في أن صورة العالم على نحو ما يقدّمها لنا علم الفزياء تكاد خالية من

---

(١) La Pensee et le Mouvant. P.U.F., 1946, 2ed, p.8.

الحركة والحياة. ولمّا كان التعميم من خصائص العقل أصبح من الطبيعي أن نلصق صفات العالم الخارجي بكل وجود كائناً ما كان، فيبدو عندئذ وكأنه سكون وجمود وتقبّل للتجزئة والقسمة، ولذلك يحاول العقل أن يدخل على حياتنا النفسية تجانساً يسمح بقياسها وطريقته في ذلك أن يسمّي حالاتنا الباطنة فيتخيلها منفصلة بعضها عن بعض كالأسماء الدالّة على الماديّات إلى المعنويات فيصف ظواهرنا الوجدانية بالشدّة أو بالضعف ويقارن بينها على هذا الاعتبار. ويرى برجسون أن كلمة الشدّة تعبّر عن معنيين مختلفين. فعندما ننسب الشدّة إلى وقائع سيكلوجية عميقة مثل الفرح أو الحزن فنحن نعني أنها تغيّر كيفي تدخل حتمية تفاعلات عديدة قد تمّت بين حالات نفسية متمايزة. فالفرح مثلاً قد يبدو ضعيفاً عندما يكون منعزلاً عن سائر حياتنا النفسية، ولكنه سرعان ما يبدو أشدّ وأقوى إذا ما استطاع أن ينفذ ويرتبط بمقوّمات حياتنا النفسية ارتباطاً عضوياً حيّاً مُحاوِلاً أن يصبغها بصبغته الخاصة، وعندئذ لا يحقّ لنا القول أننا بصدد مقدار من الفرح قد تزايد ،إنما نحن بصدد تغيّر كيفي لا صلة له بالكمّ أو المقدار. أما فيما يختصّ بالمعنى الآخر فهو عندما نكون بصدد ظواهر شعورية وثيقة الصلة بعِلَل خارجية معينة مثل الإحساسات. فعندما نقول إن إحساساً أشدّ من آخر يكون مرجع ذلك إلى أننا نتّجه بانتباهنا نحو العلّة الخارجية، وفي هذه الحالة ينحصر إدراك الشدّة متمرّد. أما حينما ننظر إليها من الداخل فإنها تبدو كثرة كيفية لا تقبل الخلط بينها وبين الكثرة الكميّة أو العددية فالكثرة الكميّة تقوم على التلاصق أو التجاور، بينما الكثرة الكيفية تقوم على التداخل أو الامتزاج.

والكثرة الكيفية هي إحدى صفات الزمان ونحن نستشعر الزمان عندما تنعطف الذات على حياتها الباطنة لكي تشاهد تعاقب إحساساتها وذكرياتها وآلامها ورغباتها فترى عندئذ أن جوهرها هو استمرار مطلق قوامه اللاّ تجانس الخالص والتتابع الكيفي والتداخل المتبادل ووحدة الاتجاه[١]. ولذا تبدو حياتنا النفسية على صورة لحن موسيقي تتتابع أنغامه فتتداخل بعضها في بعض ويأتلف من مجموعها انسجام شبيه بما يتمّ لدى الكائن الحيّ عندما ينتظم التعاون بين أجزائه المتفرّقة[٢]. أما المكان فيتميّز بالكثرة الكميّة والاختلاف في المقدار دون أن يكون فيه أيّ موضع للاختلاف في النوع أو الكيفية، وهذه الصفات هي التي تجعل من المكان وسطاً متجانساً.

وهكذا نرى أن نقطة البدء عند برجسون ليست هي نقد العقل على طريقة ديكارت، وليست هي تحليلاً للمعقولات من خلال العلم الرياضي والفزيائي فنكشف بذلك عن طبيعة العقل كما في فلسفة كانت، وإنما هي نقد للعلم من خلال تحليل المقولات وعلى الأخص مقولتي الزمان والمكان وتحليل برجسون لهاتين المقولتين إنما يتحقّق من خلال معاناة التجربة المباشرة لمعطيات الشعور.

وهنا من أجل ذلك تجربة «قبل علمية» prescientifique إن صحّ استخدام هذا التعبير، ومعنى ذلك أن برجسون يرفض أن يقيم نظرية الوجود على نظرية المعرفة إذ أن ذلك يقتضي الانزلاق إلى الفلسفة النسبية التي ترمي إلى إحالة الفلسفة علماً رياضياً أو فزيائياً.

(١) Ibid., p.73.

(٢) Ibid., p.223.

فاهتمامنا بـ «الوجود» في هذين العلمين ليس اهتماماً مطلقاً وإنما هو يتوقف على الزاوية التي نبدأ منها، إنها الكيف في العلم الفزيائي والكمّ في العلم الرياضي، ونظرية الوجود من أجل ذلك تتبع المبحث الأبستمولوجي إذ أنها تصطبغ بطبيعة العلم، أي أن «الوجود» هو وجود الإضافة.

٨ ـ السيكلوجيا والميتافيزيقا:

وهنا يتّفق برجسون مع مين دي بيران في الاتجاه نحو الحياة الباطنة ومحاولة الكشف بموجبها عن الأسس التي تقوم عليها الميتافيزيقا ويبقى بعد ذلك أن المطلق كامن في السيكلوجيا إلاّ أن مين دي بيران لم يتمكّن من إقامة الميتافيزيقا لأن الصبغة السيكلوجية تغلب على المنهج في معالجة المسائل الميتافيزيقية والدينية مما يفضي إلى القول بأن مؤلّفاته لم تكن إلاّ دراسات في السيكلوجيا، ولذا لم يستطع أن يتعرّض للعلم أو يبلغ إلى نقده، وليس أدلى على ذلك من عناوين مؤلّفاته «في العادة» وقد صدر عام ١٧٩٩ «رسالة في تحليل الفكر»، وأوضح من ذلك نقول: «رسالة في الصلة بين النفس والجسم» ومن أجل ذلك ليس في الإمكان تقرير تأثير بيران على برجسون لا سيما وأن برجسون لم يذكر بيران في مؤلّفاته كما كان ينقد أفلاطون وأرسطو ويشرح أفلوطين ويتعمّق سبنوزا وبركلي ويعترض على آراء سبنسر وغيرهم والمسألة كلها لم تكن إلاّ مجرد «إعجاب» بالروح البيرانية من حيث القول بأن الشعور هو الطريق إلى المطلق ومن ثم إلى الروحية ولا يحقّ لنا أن نضيف أكثر من ذلك

فيما يختصّ بأوجه الشبه بين برجسون وبيران وقد تعرّض بعض المؤرّخين إلى الكشف عن أوجه الخلاف بينهما غير أن المجال هنا لا يستلزم الوقوف عند عرض هذا الخلاف.

٩ ـ التحليل والرؤية:

وهنا نتساءل: هل في الإمكان إقامة ميتافيزيقا تجريبية تعتمد على السيكلوجيا كنقطة للبداية ليس إلّا؟ هذه هي محاولة برجسون وهي محاولة ناجحة من بعد المحاولة الفاشلة لمين دي بيران ذلك أنه يقيم التجربة السيكلوجية على أساس نقد الموضوعية العلميـة، والمحاولة تبدأ بالكشف عن المعطيات المباشرة للشعور، غير أن برجسون يرى أن هذا الكشف لا يفضي إلى إقامة الميتافيزيقا التجريبية فحسب، ولكنه يفضي كذلك إلى تحديد طبيعة العقل فنحن عندما نهبط إلى باطن ذواتنا نكشـف عن معنى الديمومة على نحو ما نحياها في صميم نفوسنا ونكشف كذلك عن طريقة جديدة في إدراك الأشياء لم تعد طبيعية بالنسبة لنا في الحالة الراهنة لتطوّرنا العقلي ومن أجل ذلك يميّز برجسون جارياً على نفس الخط الذي كان يجري عليه رافيسون بين طريقين للتفلسف: طريـق التحليل وهو يتلخص في تفكيك الأشياء إلى عناصر ثابتة. غير أنه تفكيك لن يفضي إلّا إلى عالم مجرّد أجوف، والتحليل سواء كان يمارسه الفزيائي أو الفيلسوف التصوّري هو نزعة مادية في صميمه. والطريق الآخر يتجه مباشرة إلى العناصر من حيث هي مرتبطة ومتشابكة في كلٍّ فيفسّر الأدنى بالأعلى ويصاعد من الصور الأوّلية حتى ينتهي إلى

الصور العامّة للحياة، وهذه نزعة روحية في صميمها[1].

الطريق الأول إذن يلجأ إلى الدوران حول الموضوع والمعرفة فيه تتوقف على وجهة النظر التي يتّخذها الفيلسوف والرموز التي يستعين بها في التعبير عن نفسه. ومن أجل ذلك كان «كل تحليل إن هو إلّا ترجمة رمزية أو إيضاح يقوم على الرموز». وهو إذ يشعر برغبة نهمة في احتضان الموضوع الذي قضى عليه أن يدور حوله يضاعف إلى غير ما حدّ وجهات نظره أملاً من وراء ذلك أن يكمل صورته الناقصة قاصداً من وراء ذلك أن يتمّ ترجمة كُتِب عليها أن تظل قاصرة[2].

أما الطريق الثاني فيخترق شغاف الموضوع، وهو من أجل ذلك لا يعتمد على أيّ رمز حتى يمكن أن يقال إن الطريق الأول يقف عند حدّ المضاف أما الثاني فإنه يصل إذا تحقّق إلى المطلق، والمطلق هنا من طبيعة سيكلوجية وليس من طبيعة منطقية أو رياضية إنه يحيا فينا ويدوم مثلنا.

الطريق الأول من اختصاص العقل. أما الطريق الثاني فمن اختصاص الرواية «intuition» وليس بدعاً في الفلسفة عامّة أن يقرّر برجسون ملكة جديدة للمعرفة المطلقة فقد خطى مَن قبله كثير من الفلاسفة أمثال ثلنج وشوبنهور إلى تقرير تصوّر العقل التصوّري من إدراك الروح وتحدّثوا عن وجود ملكة فائقة للعقل هي ملكة الرؤية

---

(١) P.M., p.273.

(٢) Ibid., p.181 - 182.

وتقرير هذه الملكة لم يكن إلّا التعبير الفلسفي عن النزعة الرومانتيكية التي كانت سائدة في عصر النهضة، وقد اتّسمت هذه النزعة بالصبغة الفلسفية في القرن التاسع عشر، وفحواها أن الحياة قوة تلقائية حرّة وأنها مبدأ الخلق والتقدّم وأن الشعور الباطن يعلو على الحساسية والعقل، بل على الذات والموضوع لأن نطاقها كله نطاق محدّد نهائي مقيد بشروط، بينما نطاقه هو حرّ من كل قيد يجاوز الطبيعة إلى ما فوقها عابراً حدود الزمان والمكان.

وتقرير ملكة الرؤية ليس بدعاً، كذلك في الفلسفة عامّة من الوجهة البرجسونية، فبرجسون يقرّر أن في كل فلسفة رؤية أصيلة يمضي نحوها القارىء مباشرة بعيداً عن ظلال التأثّر والتأثير. وبذلك يتمكّن من رؤية الشعاع المركزي الذي يضيء جوانب المذهب كله ويخطىء عندئذ المؤرّخ عندما يركب المذهب الفلسفي أيّاً كان من تصوّرات جاهزة مصنوعة من قبل. إن ذلك يفسد عليه الاتجاه نحو الرؤية المولّدة لهذه التصوّرات، وهو يخطىء كذلك عندما يردّ مذهباً فلسفياً إلى مذهب آخر أو أكثر مقرّراً أن هذا المذهب أو ذاك معروف فيما سبق من المذاهب الفلسفية، بينما أجزاء المذهب في الواقع تتداخل فيما بينها على نفس الخط الذي تتداخل به في الكائن الحيّ، فكما أنه في كل جرثومة حيّة فكرة موجّهة وخالقة على حدّ تعبير كلود برنارد يخضع لها الكائن الحيّ في تطوّره، كذلك في كل مذهب فلسفي توجد رؤية غاية في البساطة مترجمة في صورة هي أصدق تعبيراً من التصوّر لأنها فريدة في نوعها لا سبيل إلى ردّها إلى صور أخرى. ويدلّل برجسون على ذلك بفلسفة بركلي قد نقول إن

نظريات بركلي معروفة فيما سبق من الفلسفة فاعتبار المادة مجموعة من المعاني ورد عند مالبرانش في نظريته عن «الغرض» أو «المناسبات» والادّعاء بأن المعاني المجرّدة ليست إلّا أسماء مردود إلى المذهب الاسمي وتقرير وجود الأرواح واتّصافها بالإرادة قد ورد عند دنس سكوت.

أما النظرية الرابعة والأخيرة ونقصد بها التدليل على وجود الله فنحن نقابلها عند اللاهوتيين ويرى برجسون أنه ليس أمعن في الخطأ من هذه المحاولة التي يُراد بها فهم المذهب عن طريق طائفة من المفهومات الجاهزة والتصوّرات المُعدّة من ذي قبل. أما الصواب فهو أن نمزّق حُجُب التصورات ونمضي مباشرة إلى باطن المذهب حتى نتقابل مع الصورة التي تترجم عن رؤية الفيلسوف. وهكذا يقرّر برجسون وجود صورتين في فلسفة بركلي. الأولى أن المادة شفّافة وهي تقع بين الله والإنسان. ثم هي تصبح معتمة عندما نلصق بها أسماء مثل الجوهر والقوة والامتداد. أما الثانية فهي أن المادة لغة يتحدّث بها الله إلى بني الإنسان. ومعنى ذلك أن برجسون يدعونا إلى أن نقبل على دراسة المذهب الفلسفي بروح التعاطف والمشاركة الوجدانية حتى نستطيع عن هذا الطريق أن نتوصّل إلى الرؤية البسيطة التي تكمن وراء التصوّرات فنقف على الاتجاه الأصلي الذي نبعث منه. ذلك أن مؤلّفات الفيلسوف ليست إلّا محاولات لصياغة هذه الرؤية وعرضها في عبارة من عنده. وقد ينجح في التعبير عنها وقد يفشل فيكون بذلك قد زاد مذهبه تعقيداً[1].

(١) P.M., 121 - 134.

١٠ ـ طبيعة الرؤية:

الرؤية إذن هي ذلك الجهد الذي ننفذ به إلى باطل الموضوع لكي نعرفه من الداخل. وهذا هو تعريف برجسون في «المدخل إلى الميتافيزيقا» يقول: «إن الرؤية مشاركة وجدانية ننتقل عن طريقها إلى باطن الموضوع لكيما نندمج مع ما في ذلك الموضوع من أصالة فريدة، وبالتالي مع لبس في الإمكان التعبير عنه»[٢]. وهذا التعريف في رأينا ينطوي على المعنى المشترك الذي تلتقي عنده جميع التعاريف الأخرى فهو يعني التماس والاتحاد أو الشعور المباشر، والأصالة.

ومن هنا نرى أن الرؤية تتقدّم دفعة واحدة نحو إدراك الأشياء دون وسيط، وبالتالي فهي لا تلجأ إلى الاستقراء أو الاستنباط، ومن شأن المباشر وهو الصفة الجوهرية التي تتّسم بها الرؤية أن يرفع التناقض والتعارض، فإذا المشكلة التي يدور حولها الجدل تختفي ولا يعدلها وجود، وهذه المقدرة التي يتميز بها المباشر على القضاء على المشكلة عندما نكشف عن التعارض الكامن فيها، هو العلاقة المميزة للمباشرة في الرؤية.

وموضوع المباشر هو المعطيات وبرجسون يعني بذلك معطيات الشعور وهو حينما يقرّر أنها مباشرة يعني أن الرؤية تدركها دون حاجة إلى حدٍّ أوسط وبالتالي فإن المعطيات بسيطة مركّبة، وإذا كانت الرؤية تتّصف بالتماس والاتحاد والمشاركة الوجدانية فلا يلزم

---

(٢) Ibid., p.181.

من ذلك أن تنتفي صفة الموضوعية عن المعطيات، فليس من شأن هذه السِّمات سِمات الرؤية أن تضفي صبغة جديدة ليست في طبيعة الموضوع بقدر ما هي في طبيعة الذات. إذ أن لصق الذاتية بموضوعات الرؤية مردود إلى محاولة الفلاسفة أن يفرضوا على المعطيات المباشرة تصوّرات العقل الطبيعية أو الجاهزة. وأن هذه التصوّرات نسبية بالقياس إلى فعلنا أو تأثيرنا في الأشياء وفي المادة بصفة عامّة. فليس في استطاعتنا أن نستخدمها (اللّهمَّ إلاّ بعد أن نكون قد أخضعناها لتعديلات عميقة شاملة لتحقيق قصد لم تجعل له)[1].

وهكذا يختلف موضوع الإدراك عند برجسون عن موضوعه في الفلسفة التقليدية، فالفلسفة التقليدية ممثّلة أدقّ تمثيل عند كانت، تصعد إلى قمة الجبل فتفارق التجربة وبالتالي ليس في استطاعتها أن تدرك الكيف، بل إنها لا تريد ذلك وهي في هذا تسير مع منطق المذهب، فالكيف في هذا المذهب تغيّر وإضافة، أما الكمّ فهو ثابت ومطلق. وإذا اعتبرنا الكمّ علاقة وتصوّر على حدّ تعبير كانت يبقى أن العالم الخارجي عالم علاقات وتصوّرات يقذفها العقل على الأشياء حتى يتمّ إدراكها، وقد نقول بعد ذلك أن المذهب التقليدي تصوّري وواقعي في آن واحد. وإذا كان ذلك كذلك فبرجسون ينكرهما معاً وينكرهما على حدة فالشعور عندهما ليس إلاّ مجموعة عقلية وكلّ ما هنالك من فارق هو أن المذهب التصوّري Idealisme

---

(١) Ibid., p.475.

يعـطي الأوّلية لـلإحالـة، بينما المـذهب الواقعي يعـطي الأوّلية والإحساس والانفعال. أما برجسون فهو لا يعطي الأوّلية لواحدة دون الأخرى لأنه لا يريد أن يضيف عالماً معقولاً إلى العالم المحسوس، وإنما هو يريد إنكار هذا العالم المعقول الزائف ويقتصر على عالم المعطيات. المسألة إذن ليست مسألة علم بالأجناس والأنواع وعلم بالكليّات وهي ليست القول بحقائق خالدة معقولة لا سبيل إلى أن تحسّ فننتهي إلى التفرقة بين الظاهرة والشيء في ذاتـه، وإنما المسألة مسألة إدراك مباشر لوقائع تعانيها الرؤية لا من حيث هي طافية على سطح الأشياء في ذاتها، ولكن من حيث إنها الحقيقة ذاتها والوجود في ذاته. فلا يوجد ما هو كامن في الظاهرة أو وراءها ويستحيل إدراكه. فالوجود حاضر بكليته وماثل بالفعل أمام شعورنا، وبالتالي فإن ما ليس يقع في إدراكي لا وجود له. وكلّ ما في الوجود لا يخرج عن كونه إمّا ذاتاً عارفة وإما موضوعاً معروفاً للذات، والمعرفة مطلقة وليست نسبية قد تكون محدودة في وقت ما ولكنها لن تكون نسبية. فمن شأن النسبية أن تشوّه الموضوع. أما المعرفة المحدودة فهي تدرك جزءاً من الموضوع دون أن تشوّه ما تبقى. ومع ذلك فإن هذا «الحدّ» نفسه في طبيعته أن يتقهقر باستمرار كلما اتّسعت دائرة احتكاكنا بالواقع[1].

يبقى أن الوجود إدراك قضية يقرّرها برجسون ضمنياً، ذلك أنه يذكر في مقدمة كتابه عن «المادة والذاكرة» أن العالم مجموعة صور، وأن هذه الصور لا توجد إلّا في شعورنا، غير أن برجسون هنا يخالف

---

(١) Ibid., p.488.

بركلي الذي يقرّر نفس القضية، والمخالفة هي في أن برجسون يفرّق بين الفكرة والوجود الشيء بمعنى أن فكرتي عن الشيء لا وجود لها إلّا عندما أدركها. أما عن وجود الشيء الذي هو موضوع التفكير فالمسألة تختلف حينئذ. لأن الشيء موجود سواء هو مدرك أم ليس مدركاً، فبرجسون يرفض أن يسلّم بوجهة نظر يكون من شأنها أن يتوقف وجود الموضوع المدرك على الذات المدركة.

١١ ـ الفرق بين منهج برجسون ومنهج الفلسفة التقليدية:

ونزيد الأمر إيضاحاً في التفرقة بين منهج برجسون ومنهج الفلسفة التقليدية فنقرّر أنه كالفارق بين الرؤية والتحليل. فالتحليل على الضدّ من الرؤية من حيث إنه عملية تحليل الشيء إلى عناصر معروفة من قبل، أي عناصر مشتركة بين هذا الشيء وأشياء أخرى، إذن هو تعبير عن الشيء بما ليس هو، ومن ثَمّ فهو ليس إلّا ترجمة رمزية قد أخذت من وجهات نظر متعاقبة استطعنا من خلالها أن نلحظ نقطاً من التشابه بين الموضوع الذي نعالجه والموضوعات الأخرى التي نظن أننا نعرفها من ذي قبل[١]. ولهذا فإن التحليل عملية «تنصبّ على الساكن أو غير المتحرك immobile بينما الرؤية تنفذ إلى صميم التحرّك mobilite أو ـ والمعنى واحد تنفذ إلى الديمومة[٢] فما يراه التحليل معقداً أشدّ التعقيد تراه الرؤية فعلاً

---

(١) P.M., p.181.

(٢) Ibid., p.302.

بسيطاً[1] اجتاز جميع الحواجز دفعة واحدة. إن هذه الحواجز قد تؤلّف عدداً لا نهاية له وتخطّيها الواحد بعد الآخر هو الذي نراه بالتحليل، بينما تخطّيها أيضاً لا يستلزم أكثر من عملية واحدة، ولذا فإن «ماهية الفلسفة هي روح البساطة[2]، غير أن البساطة لا تعني السهولة إذ أن الفارق بين السهولة والبساطة هو كالفارق بين النظر السطحي والرؤية العميقة، وكثيراً ما يردّد برجسون هذه الحقيقة وهي أن منهجه «يتميز بالتوتّر والتركيز بحيث يقتضي من الفكر أن يبذل جهداً جديداً في كل مشكلة جديدة»[3]. وفي الفصول القادمة من الرسالة تأكيد لهذه الحقيقة فأبحاث برجسون لم تكن إلاّ وليد جهد كبير قوامه دراسة الظواهر وتعمّقها توطئة للتوصّل عن طريق الرؤية إلى حلول للمسائل الميتافيزيقية فلم يحشر جميع القضايا الفلسفية في مؤلّف واحد على النحو الذي فعله سبنسر في مؤلّفه «المبادىء الأول» وإنما هو يتّجه إلى كل مشكلة جزئية فيعالجها على حِدَة. البساطة إذن إنما نحصل عليها بمجهود شاقّ يحاول فيه الفيلسوف أن «يقلب الاتجاه العادي لنشاطنا العقلي».

ويوضّح لنا برجسون الاتجاه الطبيعي للعقل فيقول: إن العقل يلجأ إلى إفراز تصوّرات شاحبة قد غادرتها الحياة، ذلك أنه لمّا كانت السورة الحيوية clanvital قد أعدّت العقل للتصرّف في المادة الجامدة التي تتّصف بالامتداد في المكان فقد ترتّب على ذلك أن

---

(١) Ibid., p.181.

(٢) Ibid., p.139.

(٣) Ibid., p.97.

العقل قد تـزوّد بخصائص جعلتـه لا يصلح لمعالجـة أيّ موضـوع آخر خلاف المادة حتى أصبح بينهما من التوافق مثل ما بين الصانع ومادته أو ما بين الفنان وعمله الفني، يقول برجسون: «إن عملية واحدة هي التي فصلت المادة والعقل داخل نسيج كان يحويهما معاً، والعقل يعمل لتوثيق الصلة بين الإنسان والمادة، وهو لذلك لا يستطيع أن يدرك إلاّ ما يعادلها أي الساكن والمتقطّع، ومن أجل ذلك هو ملكة للتحليل والتجزيء والتفتيت يقطع أوصال الحقيقة إلى رموز جزئية وعناصر ثابتة في معانٍ تتكوّن على صورة الجماد، وهو لا يمسك من كل هذه الأحاسيس الدقيقة العابرة التي تهفو على شعور الفرد إلاّ بما هو مشاع وعامّ بين عقول الناس جميعاً، وليس المنطق نفسه سوى مجموع القواعد التي ينبغي أن نسير عليها في استخدامنا لتلك المعاني العامّة الجامدة التي هي أقرب ما تكون إلى ألفاظ منفصلة لا تقلّ عن الموضوعات جموداً. وفي عبارة أخرى نقول: إن العقل لا يدرك إلاّ الماهيّة ولا يقدر أن يفسّر الأشياء إلاّ إذا ردّها إلى ضرب من الوحدة والمساواة، إن العقل وظيفة تمثيل. فهو يعمل على تمثيل الأشياء لذاته بأن يطبّق معانيه ومبادئه فيجعلها معقولة وعلى تمثيل الأشياء بعضها لبعض، وبذلك يفسّرها التفسير العلمي وعلى تمثيل العقول بعضها لبعض وبذلك يحقّق موضوعية العلم، وعلى ذلك فبين العقل والجماد تناظر ومماثلة وبينه وبين الحياة تضادّ ومخالفة.

١٢ ـ نقد العقل:

وهذا التوافق القائم بين العقل والمادة إنما يرمي في نهاية الأمر

إلى المنفعة العملية، ومعنى هذا أن العقل لم يخلق للنظر المحض، وإنما قد خلق للعمل[١].

ولذا يقال بحق إن الإنسان بطبيعته مانع homo faber وإنه قد قضي عليه أن يخرج عن ذاته كي يحقّق فعله في العالم المادّي ويحاول التأثير على الأشياء، وهو من أجل ذلك يقضي معظم حياته في التفكير فيما فعل وفهم ما فعل وتصوّر ما كان يمكن أن يفعله.

ومن هنا نرى أن العقل عند برجسون نفعي على الطريقة البراجماتية من حيث إن العقل عنده مغزى. والمغـزى يهوى التعميم لأنه مفيد فيختار من بين الكيفيات ما يمكن أن يكرّر، وبالتالي ما ليس مرتبطاً بـذاتية الشيء ارتبـاطاً غيـر منقصم المغـزى يقرّب المعطيات المتفرقة ويقارن بين حالات متماثلة وذلك بفعل تجريد وتعميم شبيه بذلك الذي يقوم به عالم الفيزياء بصدد الحوادث لاستخراج قوانينها، والعقل حين يجري هذه العمليات لا يبغي إلّا حفظ وجود الكائن الحيّ، وهو بذلك يجعل من النظر ذريعة للعمل.
بيد أن برجسون لا يذهب حتى المنتهى مع المذهب البراجماتي فهو لا يقرّر أن المبادىء والمعاني فروض ومحاولات، وأن الحقيقة اختراع نافع[١]. وهو ينكر كذلك أن تكون الحقائق مجرّد بطاقات لا تدلّ على شيء، في الواقع ذلك أن عدم إنكار هذا القول يفضي إلى أن يبتعد العلم عن التجربة رويداً رويداً، إنما يؤكد برجسون أن العقل عندما يدرك المادة فهو يدركها في صميمها وإدراكه مطلق.

---

(١) Ibid., p.247.

ومجمل القول أن هناك تداخلاً بين قدرة العقل في تجهيزنا بغير الوسائل للتأثير في الأشياء والسيطرة عليها وقدرته في إمكان الكشف عن قرارة الواقع. بيد أن الربط بين العقل والمادة عند برجسون لا يعني أن المـادة تعيّن صورة العقل ولا أن العقل يفرض صورته على المادة ولا أنهما معاً يتّسقان بموجب قانون الانسجام الأزلي الذي يدعو إليه ليبنتس، فهذه جميعاً تصوّرات زائفة تنشأ عن إهمال تتبّع نشوء العقل وبزوغه. فالعقل لا ينطبق على المادة إلّا من حيث إنه ملكة إنتاج آلات لاعضوية، وهو يشكّل هذا الإنتاج حسب الحاجة وظيفته إذن هي في إدراك «العلاقات» بين الموقف الحاضر والأدوات التي تصلح في استخدامها، ومن ثمّ فإنه إذا استخدم أدوات عضوية فهو لن يعاملها إلّا على أنها موضوعات ميتة خالية من الحياة[1].

والفلسفة الفرنسية كلها في نظر برجسون عبارة عن حوار بين المذهب العقلي الذي يريد أن يرجع كل شيء إلى الفكر، وبين المذهب المضادّ الذي يرفض هذا التحكّم العقلي الجاف للأشياء الحيّة. هي إذن حوار بين ديكارت وبسكال بين كونرياك وبيران بين هاملين وفيلسوفنا برجسون، ويضيف نجيب بلدي إلى قائمة بسكال وبيران وبرجسون مجموعة أخرى من الفلاسفة هم بيل Bayle وكورنو وبوترو من حيث إنهم ضدّ النزعات العقلية التي تقرّر إمكان استنباط جميع الحقائق الروحية والمبادىء الأوّلية ابتداء من الإحساس كما حاول ذلك كونرياك. غير أن بلدي يضيف إلى هؤلاء الفلاسفة فيلسوفاً آخر هو هاملين. وهو في هذه الإضافة على الضدّ من لوسين

(١) E.G., pp. 151 - 156.

وحجّته في ذلك أن هاملين قد كرّس عدّة صفحات للتغيّرات الكيفية. غير أن المجال هنا لا يتّسع للمفاضلة بين كِلا الرأيين، وكلّ ما يمكن أن نقرّره في إيجاز هو أن مذهب هاملين أقرب إلى المذهب التصوّري منه إلى أيّ مذهب آخر، ونقصد بالتصوّرية إحالة الوجود العيني إلى الوجود الذهني، وبالتالي فإن الفكر لا يعرف مباشرة سوى تصوّراته. وهو ينظّم هذه التصوّرات عن طريق العلاقات الباطنة فيه وهاملين نفسه يقرّر في مؤلّفه «المبادىء الأساسية للتصوّر» أن منهجه تصوّري ومذهبه عقلي خالص. وهو يريد أن يدفع هذه المعقولية إلى أبعد ما يكون، وماذا يبقى بعد ذلك من رابطة إلّا أن يكون هذا الهجوم على المادية ولا مزيد بعد ذلك، فعنوان كتابه ليس إلّا معارضة لعنوان كتاب برجسون «المعطيات المباشرة للشعور» الرؤية البرجسونية يعارضها الاستدلال raisonnement وبينما يقرّر برجسون أن التصوّر تجزئي للواقع نجد أن هاملين ينظر إليه من حيث أنه عنصر جوهري في تكوين الواقع.

ثم يقرّر برجسون أن العقل لم يقف عند حدود وظيفته النفعية، بل حاول أن يتعدّاها بأن جعل من النظر غاية في ذاته ولذاته، وذلك بفضل اللغة ورموزها، فاللغة تتألّف من رموز تقابل الأشياء المادية الموجودة في نطاق فعلنا، ومن ثم فبين الأفكار تمايز مماثل لما يوجد بين الأشياء وبين المعاني انفصال يناظر ذلك الذي يوجد بين الموضوعات المادية والرمز ينزع إلى الانتقال من موضوع إلى آخر لأنه بطبيعته متحرّك مَرِن. والرمز مركز في كلمات وهو من أجل ذلك يمتد بالكلمة من الأشياء ويمرّرها على الأفكار، وهذا

الامتداد وذلك التمرير ميسّر في طبيعة الرمز، ولهذا فهو لا يمتد من شيء مدرك إلى شيء مدرك وحسب وإنما هو ينسحب كذلك من الشيء المدرك إلى ذكرى هذا الشيء ومن الذكرى المحدّدة على صورة متهرّبة ومن صورة متهرّبة على تمثّل الفعل الذي به نتمثّل الصورة، أي على الفكرة[1]. وهكذا تدخل الأفكار بيننا وبين الموضوعات المدركة سواء داخلية أو خارجية، ومن ثم لا ندرك شيئاً من إنية الموضوع وفرديته ولا تساوق الموضوع في ديمومته، وإنما ندرك منه جانبه العامّ وهو يكاد يكون هو هو في نفس الظروف بالنسبة لكافة الناس. وهكذا نحيا في منطقة وسط لا هي في الأشياء ولا هي في أنفسنا ولكنها بين بين. منطقة نطوف فيها بين رموز وعموميات.

ويبقى بعد ذلك أن النتائج الفلسفية متضمنة مقدّماً في اللغة. الفكرة تصنع الشيء. والفكرة ثابتة بينما الشيء حادث يكون ويفسد. والفرق شاسع بين الشيء المتغيّر والفكرة. الفكرة كاملة في العقل من كل وجه. أما الشيء فهو ناقص وفي محاولة دائمة لتحقيق الفكرة. غير أنه لا ينتهي أبداً إلى كمالها فيلزم من ذلك القول بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله أن الله ثابت لا يتغيّر إذ أن أجزاء الزمان لا تلائم إلّا المحسوس فإطلاقها على الجوهر الدائم يدلّ على أننا نجهل طبيعة هذا الجوهر. ويبقى أن موضوع الفلسفة الأولى هو الوجود الثابت وهو الوجود للصورة صورة الصور إلّه أفلاطون وأرسطو.

---

(١) E.G., pp. 159 - 161.

ويخلص برجسون من ذلك إلى نتيجة هامّة وهي أن العقل من حيث هو خالق للأفكار ومن حيث هو ملكة للتصوّر عامّة راح يرنو إلى تكوين فكرة عن كل شيء حتى ولو كان هذا الشيء بعيداً عن مجاله الطبيعي مجال العمل والمادة.

وهكذا ينتقل العقل في يُسْر إلى مجال آخر هو مجال النظر والحياة، ومن شأن هذه النقلة أن تفضي إلى إثارة مشكلات فلسفية زائفة، وإلى المتناقضات التي تنتهي إليها المذاهب الفلسفية، وإلى المذاهب التي تنادي بنسبية المعرفة، ومنشأ هذا كله هو هذا الاعتقاد الزائف أن التصوّرات الجوفاء كفيلة بإعادة تركيب الواقع المتحرّك. وأن في الواقع من التقسيمات بقدر ما في عقلنا من تصوّرات، وعندئذ ينتقل الفيلسوف من التصوّرات إلى الواقع ويقيم مذهباً ليس إلّا تركيباً شامخاً من التصوّرات.

والتصوّرات بطبيعتها لا تصلح إلّا أن تكون مجرّد أداة للعمل لا للنظر. فمن السهولة بمكان أن نطبّق مقولة الوحدة أو مقولة الكثرة أو كليهما معاً على النفس الإنسانية، ذلك أن الوحدة والكثرة تصوّرات جاهزة ومُعدّة من ذي قبل تصلح لكل شيء ولا تصلح لشيء بعينه. وشبيه بهذا موقف سبنسر بالنسبة للتطوّر حينما يطبّق التصوّرات العقلية على الحياة فلا يفرّق بين العضوي واللّا عضوي، وإذا بالكائن الحيّ ليس إلّا مجرد تعقيد للّا عضوي. وهذا ما فعله زينون كذلك في دراسة لطبيعة الحركة عندما حاول أن يوحّد بين الحركة وهي فعل لا يقبل القسمة وبين المكان المتجانس الذي يضمّها. ذلك أن العقل لا يستطيع أن يتصوّر الحركة إلّا باعتبارها

سلسلة من الأوضاع المتعاقبة يرصفها جنباً إلى جنب، ومن ثم يستعيض عن التتابع بالمعيّة simultaneite وعن المتّصل بالمنفصل وعن الحركة بالسكون ويبدو أن مناقشة برجسون لحجج زينون في إنكار حقيقة الحركة هي «المناسبة التي بلورت في ذهنه كل ما به من أفكار»[1]، فمهّدت لاهتمامه بالمسائل الميتافيزيقية والسيكلوجية كما يلاحظ ذلك بحق شفالييه.

١٣ ـ نقد الرؤية والعقل:

ولكن برجسون يقرّر أن في استطاعة العقل أن يجعل من النظر غاية في ذاته، ولذاته إذا تحرّر من تلك العادات الآلية التي اكتسبها باحتكاكه المستمر مع المادة والتي فرضتها عليه ضرورات الفعل. وهذا التحرّر ينحصر في قلب هذا الاتجاه العادي وصعود ذلك المنحدر الذي اعتاد العقل أن يهبط إليه في طريقه إلى المادة. والرؤية هي السبيل إلى القيام بتلك العملية الشاقّة التي فيها نمضي إلى الأصل نفسه original وننفـذ إلى صميم حياته الباطنة وعندئذ تقوم بضرب من الفحص الروحي auscultation spirituelle نستطيع معه أن نحسّ بنبضات قلب الواقع[2]. وبهذا المعنى تحوّل الرؤية انتباهنا عن وظيفته النفعية وتنعش التصوّرات العقلية وتحييها بعد أن كانت مَوات، وإذا بالتصوّرات التي يقدّمها العقل تنصهر في بوتقة الرؤية ثم تخرج منها وقد صبّت صوراً جديدة وكل هذا جهد شاق،

---

(١) J.G heralier, Bergson, Plon, 1926, p.51.

(٢) P.M., p.195.

والنتيجة مع ذلك خاضعة للصدفة. إنها مفاجأة للفيلسوف غير أنها أي النتيجة موضوعية.

ومن هنا يحقّ لنا القول بأن الرؤية والعقل شكلان مختلفان لملكة واحدة هي ملكة الفكر pensee فالفكر إنما يعمل ليكون شيئاً من شيئين؛ إما أن يعمل للتحليل، وإما أن يعمل للإدراك المباشر فإذا عمل الفكر للتحليل فهو العقل. وإذا عمل للإدراك المباشر فهو الرؤية. إذن كلّ ما هنالك ملكة واحدة تتّسع فيطلق عليها الرؤية وتضيق فيطلق عليها العقل، وهكذا يقرّر برجسون أن العقل بالمعنى الصحيح والدقيق لهذه الكلمة في مرتبة أدنى من مرتبة الرؤية، غير أن العقل في مقدوره أن يتمدّد بجهده الخاصّ ويبلغ من النمو ما لم يكن يقرّر له فيصير رؤية ونحن نخطىء فهم برجسون في عرضه لطبيعة العقل عندما نفهم أنه مقصور على ملكة التحليل والتجزئة والتفتيت وأنه لا يعمل عمله إلاّ على طريقة التقسيم المنطقي وتركيب النتائج من المقدمات. وهذه إحدى نصوص برجسون التي تؤكد أن الرؤية لا تضادّ التعقّل. يقول: «لن نردّ على مَن يزعم أن الرؤية عندنا هي غريزة أو عاطفة فما من سطر واحد مما كتبناه يفضي إلى هذا التأويل. بل إن كل سطر من سطورنا يقرّر الضدّ من ذلك فالرؤية تأمّل وتفكير. غير أن مجرّد دعوتنا إلى ضرورة الانتباه إلى الحركة الكامنة في صميم الأشياء أدّى بالبعض إلى أن يزعم أننا ندعو إلى نوع من تراخي الفكر لست أدري ماذا يكون.

والتداخل بين الرؤية والعقل يقصد به أمران: الأمر الأول أن العقل باشتماله على الرؤية يكتسب صفة العينية إلى أقصى درجة.

إذن هو ليس مجرّداً كما كان يُفهَم من قبل، وقد كان هذا التصوّر الفاسد للعقل هدفاً لنقد المعرفة المطلقة اليقينية من جانب الفلسفة النسبية الشكّيّة.

غير أن هذه المزاوجة بين العقل والرؤية قد نَمَت على حساب الكلية والتصوّرية، وهذا هو الأمر الثاني الذي قصد إليه من ورائها. فالكلية والتصوّريّة تفنى وتضيع في العينية. كليّة التصوّر إذن لا وجود لها إلاّ داخل الرؤية المشخّصة الفردية.

الحقيقة إذن ننتهي إليها بالجمع بين الحدّين معاً غير أنها ليست في الحدّين معاً بمعنى مجموع الحدّين، وإنما هي في الـوحدة التي تضمّ كِلا الحدّين إلى الحدّ الذي يفنى فيه الواحد في الآخر. فالعقل الحيّ الممتزج بالرؤية قد وجد دفعة واحدة بغير تجزئة وتقسيم وهو في وجوده ملكة حيّة تعمل عملاً حيّاً إلاّ أن ملكة التحليل التابعة لهذا العقل ذاته تجزّىء وتفصّل وتقطّع فتبدو لنا الرؤيـة متمايزة عن العقل ونصوص برجسون تؤيد هذا القول فهو يقرّر في «التطور الخالق» ص ١٧٩ «أن العقل والرؤية هما شكلان للسورة الحيوية» من حيث إن الرؤية موضوعها الحياة، والعقل موضوعه المادة، والحياة والمادّة شكلان أيضاً للطاقة الشعورية التي هي أصل لهما معاً على حدٍّ سواء وفي الطاقة الروحية يقرّر برجسون أنه «إذا كانت الرؤية تتجاوز العقل فإن الهزّة التي جعلتها ترتقي إلى هذا المكان إنما تأتيها من العقل». إن الرؤية بلا عقل ليست إلاّ شكلاً من أشكال الغريزة، وفي هذا المعنى كتب برجسون إلى شفالييه يقول: «من حقّك أن تقول إن فلسفتي ابتداء من المعطيات تقرّر على الضدّ

إمكان وجود رؤية فائقة للمحسوس، وكان في إمكان أن أصف الرؤية بأنها «عقلية» لو أني قصدت إلى استخدام كلمة ـ العقل ـ بالمعنى العامّ كما يريد كانت، غير أني آثرت أن أُطلق عليه رؤية فائقة للعقل حتى أقصر لفظ العقل على مجموعة الملكات التصوّريّة التي تنحصر بطبيعتها في تعقّل المادة أما الرؤية فتنصب على الروح»[1].

ومن النصوص الواردة في هذه الصفحة وفي الصفحة السابقة نستخلص حقائق ثلاث في الردّ على بعض مفسّري برجسون الذين يصفون البرجسونية بأنها فلسفة لا عقلية أو هي ضدّ العقل، الحقيقة الأولى هي أن من بين العوامل التي أدّت إلى هذا الوصف هو هذا الربط الشائع في تاريخ الفلسفة بين المذهب العقلي ومقولة الثبات، وأول مَن قام بالكشف عن هذه العلاقة هو سقراط، فهو يقرّر أن الحقيقة ليست في ظواهر الأشياء المتغيّرة التي تصوّرها لنا الحواس، وإنما الحقيقة هي في تصوّرات العقل. ثم جاء أفلاطون وترك العالم المحسوس جرياً وراء أُستاذه وتوغّل فيما فوقه على أجنحة العقل الخالص أوضح ماهيّة التصوّرات التي قام بها سقراط فقال إنها الصور، فالتغيّر يستلزم الثبات والمحسوس يفترض المعقول. وهكذا يضع أفلاطون عالماً معقولاً ثابتاً في مقابل عالم محسوس متغيّر، ونحن ندرك هذا العالم المعقول بالعقل الخالص المُفارِق للحواس أي المفارق للمعرفة الظنيّة، والفيلسوف الحقّ هو ذلك الذي يجاوز الزمان رمز الصيرورة والتغيّر إلى المكان رمز الثبات والجمود وبالرغم من أن الربط بين الوجود الثابت والزمان الساكن أخذ في التفكّك

---

(١) Cheralier; Bergson, p.296.

على يد أفلوطين في تفرقته بين نوعين من الزمان: زمان أصيل وزمان ثانوي مشتق، إلاّ أن الزمان الأصيل يتّصف بالخلوّ من الحركة والتشابه مع السرمدية، ولذلك لم تخرج الأفلوطونية المحدثة عن فكرة الزمان والمكان كما صاغها اليونانيون.

وهكذا يجري المذهب العقلي في العصور المختلفة من تاريخ الفلسفة على هذا النمط، أي على الربط بين العقل والمكان، أو بين الماهيّة والثبات فيعمد إلى محو الديمومة والصيرورة والحركة لحساب المكان والآلية والسكون ونحن عندما نفكّر في فلسفة كانت وهي على مسافة بعيدة من فلسفة أفلاطون نلاحظ بعينها الصور أن الأشياء في ذاتها هي الأفلاطونية فهي خارجة على الزمان والصيرورة، ونحن لا ندركها لأنه ليس لدينا رؤية عقلية إذ أن الرؤية حسيّة بالضرورة، ويبقى إذن أن إقامة ميتافيزيقا نظرية مسألة مستحيلة لأنها تفترض مقدماً تقرير إمكان الرؤية العقلية[١].

والفارق بين الاتجاه الأفلاطوني والكانتي وبين الاتجاه البرجسوني هو كالفارق بين العالم والفيلسوف في وضع صيغة السؤال. الأول يسأل كيف نتصوّر العالم؟ ثم هو يجيب: فإما إقرار بإدراك الأشياء في ذاتها وإما إقرار بتركيب الواقع بموجب تصوّرات عقلية جاهزة، والثاني يسأل ما العلّة في اتجاه الفيلسوف إلى الإقرار الأول أو الثاني؟ ويجيب برجسون إنها النزاهة أو النفعية، الفيلسوف الحق هو الذي يُجهِد فكره في الملاءمة بينه وبين الموضوع المدرك

(١) Ibid,. p.141.

ويحرّكه وفق حركة الأشياء. أما الفيلسوف المعرفي فهو ذلك الذي ينقطع عن رؤية الأشياء ويظل مع ذلك يرى صوراً وينقطع عن منطق الأشياء ويظل مع ذلك يرى أفكاراً وهذا هو اللعب بعينه. والمذاهب الفلسفية المغلقة هي من قبيل الألقاب، إنها انزلاق على منحدر هو في الغالب منحدر العادة، فالفيلسوف يتعب من الانتباه إلى الأشياء في صيرورتها فيبحث عن أُطُر جاهزة يدخل فيها مشكلاته الفلسفية كلها ثم يفرغها، وقد أُلغيت منها علامة الاستفهام، ومن أجل ذلك لم يكن من اليسير أن يكون الفيلسوف نزيهاً والطبيعة ذاتها لا تقذف بهذا الطراز من الفلاسفة إلاّ وهي في حالة ذهول. تذهل فتحلّق نفوساً متصرّفة بطبيعتها عن الحياة وكلما كان الانصراف كاملاً نقيّاً لا يرتبط بالنفع والفائدة كانت النفس فنّانة تدرك كل شيء في نقائه الأصيل، تدرك أشكال العالم المادّي وألوانه وأصواته، كما تدرك أدقّ حركات الحياة الباطنة[1].

وقد كان برجسون ذلك الفنّان قذفت به الطبيعة وهي لا تدري، وليس أدلّ على هذه الحاسّة الفنية من أن العامل الأكبر في المعرفة عنده هو الجانب الوجداني، وليس أدلّ على هذه الحاسّة كذلك من أن برجسون يقرّر أن الحياة الباطنة نغم متّصل، وإننا نحسّ إحساساً صافياً بهذا التتابع حينما ننصت إلى هذا النغم. وبالرغم من أن برجسون لم يفصل القول في هذا الجانب الفنّي إلاّ أنه جانب معايش immanent في كل شذرة من مؤلّفاته الأولى

(١) Bergson. Le Rire. P.U.F., 1946, 67ed., p.118.

والأخيرة حتى لقد قيل له ذات يوم «برجسون إنك لفنّان» ونحن نذكر على سبيل المثال الفصل الأول من «المعطيـات» حيث يعرض برجسون ملاحظات عميقة في الإحساسات الجمالية، وكذلك مقال «الجهد العقلي» المنشور في مؤلّفه الموسوم باسم «الطاقة الروحية»، وفي هذا المقال يفسّر عملية الإبداع الفنّي وكيفية انتقال الفنّان من التخطيط المجرّد إلى التحقيق المتحقّق في صور، وفي «التطور الخـالق» يقارن بـرجسون بين عمليـة الإبداع الفنّي والصنـاعـة Fabrication فيقرّر أن العملية الأولى على الضدّ من الثانية لا تقبل الإعادة أو التكرار[١].

أما الحقيقة الثانية فهي أن برجسون يوجّه نقده ضدّ المذهب النقدي في تصوّره لطبيعة العقل من حيث إنه عبارة عن مجموعة من تصوّرات مجرّدة لا تنـطبق على شيء معيّن بالـذات، بل على مجموعة من الأشياء، ثم هو يوجّه نقده كذلك ضدّ العقل الرياضي كما يتصوّره علماء القرن التاسع عشر، فقد كانوا يصيغون نظرياتهم في شكل رياضي، وأحسن معبّر عن هذه النزعة هو بوانكريه. فهو يزعم أن القوانين العلمية ليست إلّا مجرّد مواضعات conventions وفروضاً ميسّرة بمعنى أنها ليست ذات حقيقة موضوعية بل هي اختلافات من العقل وهي لا تُقاس بمقياس الحقيقة، ولكن بمقياس النفع والفائدة حتى إن نظريتين متعارضتين يمكن أن تكون كلٌ منهما نافعة وواجبة الاحترام ولا يجد العلماء في ذلك حرجاً لاتفاقهم على أن الغرض من النظرية هو استخدام الطبيعة ليس غير. ويتابع دوهيم

---

(١) E.G., p.98.

هذه النزعة فيقرر هذا الجانب الاصطلاحي ويزيد فيقول إنها مجرّد فروض اعتباطية لا أصل لها في الواقع وأنها لا تستطيع النفاذ إلى جواهر الأشياء، هذا التصوّر لطبيعة العقل هو الذي دفع برجسون إلى أن ينقده ويضع بدلاً منه تصوّراً آخر لطبيعة العقل عندما يدمجه مع الرؤية كما فصّلنا ذلك آنفاً.

أما الحقيقة الثالثة والأخيرة فهي أن من بين العوامل التي أدّت إلى القول بأن فلسفة برجسون ضدّ العقل هو هذا الخلط بين البساطة والسهولة، وقد سبق أن أشرنا إلى أن البساطة لا تعني السهولة، وفلسفة برجسون ذاتها لم تكن إلاّ احتجاجاً على كل كسل عقلي ونفوراً من كل ما هو جامد واندفاعاً نحو كل ما هو خصب متجدّد متجاوزاً في ذلك كل ضروب السهولة اللفظية والتصوّرات الجاهزة والأفكار التامّة المُعدّة من ذي قبل وكل ذلك قوامه الجهد والتوتّر والدقّة.

وهذا الجهد قوامه قلب الاتجاه العادي لنشاطنا الذهني لكي يصعد ذلك المنحدر الذي نحن في العادة منقادون إلى هبوطه. وبرجسون يعني بذلك الاستعانة بالصورة دون التصوّر من حيث إن الصورة تتميز بالمرونة، وهي من أجل ذلك تتكيف مع طبيعة الرؤية. وإذا كانت الرؤية تعني الكيفية التي بها نعاين الأشياء ولذا فإن الصور نوعان: صور خاصة بالفيلسوف نفسه، وصور يوجّهها الفيلسوف إلى القرّاء كيما يشرح لهم ما قد رأى[1]. وهذه التفرقة هامّة للغاية ذلك

---

(١) P.M., p.186.

أن النوع الأول من الصور هو الذي يكشف عن أصالة فيلسوف مثل بركلي أو سبنوزا، ولذا يعجز مؤرّخو الفلسفة عن رؤية هذه الأصالة لأنهم يتّجهون نحو النوع الثاني من الصور فيعرضون للمذهب الفلسفي وكأنه مجموعة من التصوّرات الجاهزة والمعدّة من ذي قبل قد صيغت صياغة جديدة ليس إلّا. فلا أصالة ولا جدّة وإنما اقتباس وتكرار، ورؤية النوع الأول من الصور يعني أن يكفّ المؤرّخ عن أن يكون مؤرّخاً، بل يكون هو نفسه الفيلسوف موضوع دراساته وأبحاثه. يقول: «إن ذلك الذي ليس في إمكانه أن يكون رؤية عن الديمومة التي هي جوهر وجوده فليس في مستطاع أحد أن يعطيها (أي هذه الرؤية) إياه لا التصوّر بقادر على ذلك ولا حتى الصور»[1].

١٤ ـ الصورة والتصوّر:

ومن هنا يتّضح الفارق في القيمة بين الصور عند برجسون والتصوّرات عند فيلسوف مثل هيجل، ففي فلسفة هيجل التصوّر أغنى من الرؤية لأنه مُوجِدها والأصل فيها، ولذا فهو يستخلص الواقع العيني من التصوّر المجرّد ويشتق الطبيعة من الفكر، الحكم عنده إذن لا يعتمد على وقائع نعاينها والحقيقة من أجل ذلك صورية خالصة وهي توجد في التصوّر قبل أن توجد في الحكم من حيث إن الحكم إن هو إلّا تنمية فحسب لمضمون التصوّر والحقيقة. كذلك

---

(١) Ibid., p.185.

عند برجسون سابقة على الحكم، ولكن من جهة غير الجهة التي يقصدها هيجل.

فالحكم عنده يتضمن التفرقة بين الموضوع والمحمول، ثم بينه وبين ملكة التفكير. أما في الإدراك المباشر فتوجد وحدة بين الموضوع والمحمول وهذه الوحدة هي المعطي وليس التصوّر، ومن أجل ذلك فإن المعطيات ليست انطباعات تأتي من الشيء على الحواس، أي أنها ليست حلقة الاتصال بين الموضوع والذات. ولا داعي بعد هذا التعريف بالسلب إلى المزيد. فمن شأن هذا الصنف من التعريف في فلسفة برجسون بالذات أن يدفع عنّا الوقوع في الخطأ، والصورة ليست إلاّ تعبيراً رمزياً وليست إلاّ إيحاء لما لا يمكن التعبير عنه[1]. ومن هنا يمكن القول إن الصور ليست عرضية وإنما هي مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالرؤية. نعم إن الصور عندما تصبّها في القالب العضوي قد تبدو وكأن في إمكانها أن تنفرد بذاتها، ولكن ليس هذا بالصحيح، وإنما الصحيح هو أن القالب اللغوي ليس له معنى إلاّ من خلال تلك العملية الفلسفية الأصلية، أعني الرؤية. ويخلص برجسون من ذلك إلى أن اللغة بوضعها الراهن لا تصلح للتعبير عن المعطيات المباشرة للرؤية ولذا فهو يريد أن يخضع اللغة الراهنة لتعديلات عميقة شاملة يكفل لها أن تؤدّي الوظيفة التي من أجلها وُجِدَت ذلك أن اللغة ينبغي أن تكون في حالة تهرّب باستمرار حتى لا تقنع كشوف الرؤية أي أن تكون من السيولة والمرونة والحركة ما يجعلها قادرة على أن تتابع الرؤية في سيولتها وحركتها

(١) P.M., p.42.

المستمرة فيكون من شأن اختيار الألفاظ توليد الشعور بعالم حيّ يتحقّق عن الصورة الحيوية وأن تصدر عن هذه الألفاظ صورة ليست كاملة الرسم.

١٥ ـ اللغة والميتافيزيقا:

وهكذا يتّسم نقد برجسون للغة بالطبع التكاملي إذ أنه يعالج اللغة ككائن حيّ. أي أن ليس لها دلالة قائمة بذاتها بل إن دلالتها تتصل بمضمون الرؤية. ومن هنا يتّخذ برجسون من نقده للغة دعامة لإمكان قيام الميتافيزيقا كعلم. وهذا على الضدّ من المذهب الوضعي المنطقي الذي يتخذ من التحليل المنطقي للغة سنداً لدحض الميتافيزيقا. فهذا المذهب يقرّر أن القضايا الميتافيزيقية باطلة ومستحيلة بحكم قواعد التحليل المنطقي للغة التي تؤكد أن هذه القضايا لا تصوّر شيئاً واقعاً. بمعنى أنه ليس في إمكان الإنسان أن يعرف كيف يمكن أن يحقّقها إذا أراد. وعلى ذلك فاستحالة الميتافيزيقا هي استحالة منطقية[١]. ونحن نأخذ على هذه المدرسة الوضعية المنطقية أن تحليلها للغة ليس تحليلاً تكاملياً، وهذا المأخذ مردود إلى طبيعة هذا المذهب من حيث عدم الاستبصار بالوظائف المتكاملة والعمليات المتفاعلة.

فالمعطيات العلمية عمليات منعزلة لا تربطها وحدة عامّة. فهذا المذهب لا يزال يتمسك بالمفهوم النيوتوني للعلم الذي يقوم

(١) زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، النهضة، ١٩٥٣.

أساساً على عزل الظاهرة وتتبّع مساراتها المختلفة وصياغة قوانين حركتها صياغة مطلقة، وكان من شأن طبيعة المذهب هذه إدراك غير سليم لوظيفة اللغة من حيث إن هذا المذهب يقتصر على معالجة الوظيفة المنطقية للغة فحسب.

قلنا إن اللغة ليس لها دَلالة قائمة بذاتها، وإنما هي مرتبطة بتلك العملية الفلسفية الأصيلة التي تدفع بها إلى الوجود، ومن هنا فإن الصور التي يوجّهها الفيلسوف إلى القرّاء ليست إلّا مجرّد وسيلة للصعود إلى هذه العملية الفلسفية الأصيلة ونعني بها الرؤية[1]. أما الاكتفاء بهذه الصور فمن شأنه أن يحيلها إلى مجرّد رموز، وهنا منبع الوهم ومنبع الخطورة كذلك. أما الوهم فذلك أن الرموز تقارن بين الأشياء المتشابهة فتنتهي إلى استبعاد الكيفيات الخاصة والاكتفاء بالصفات العامّة ثم التعبير عنها بالتصوّرات، وبعدة ذلك نركّب الأشياء بإضافة التصوّرات بعضها إلى بعض فنحصل على معادل مجرّد لها.

وأما الخطورة فهي في هذا الخضم من المذاهب الفلسفية المتضاربة والمتناقضة، وتنشأ هذه المذاهب من اختلاف وجهات النظر والتصوّرات ليست إلّا هذا الاختلاف من وجهات النظر، ويبقى أن الميتافيزيقا مجرد تلاعب بالألفاظ[2]. ومن هنا يمكن أن يقال إن الميتافيزيقا يجب أن تستغني عن الرموز وليس عن الصور.

---

(١) P.M. p.185.

(٢) E.S. pp.165 - 175.

١٦ ـ الصورة والرؤية:

ومن هذه الوجهة يرى برييه أن برجسون يقترب من أفلوطين فيما يختصّ بهذه النظرية نظرية الصور من حيث هي ترجمة للتفكير الفلسفي ويقصّ علينا برييه كيف كان برجسون يشرح الرابعة الخاصة بنفس العالم وطبيعة الذاكرة لم تكن المسألة مجرد قدرة خارقة في تفسير النصوص المعقدة فحسب، وإنما الأهم من ذلك هو تلك الألفة القائمة بينه وبين أفلوطين والتي نحسّ معها أن برجسون ينفذ إلى هذا الفيلسوف بروح الصداقة والتعاطف والمحبة، وهو المبدأ الذي يدعو إليه برجسون نفسه عندما نُقبِل على دراسة المذاهب الفلسفية حتى نستطيع أن نرتقي إلى تلك الرؤية التي تكمن وراء النظريات. ثم يعرض برييه بعد ذلك لأوجه الشبه بين الصور الرجسونية والأفلوطونية فيلاحظ أنها تتّسم بأنها ليست صوراً بصرية وإنما هي صور حركية ذلك أنها توحي بعودة الروح إلى ذاتها وإلى مصدر الحياة فيها. وفي الجزء الثاني من المحاضر يعرض لوظيفة الصور فيقرّر أن الصورة عند كلٍّ من برجسون وأفلوطين ينقصها الاكتفاء الذاتي. فهي مرتبطة بصور أخرى من جهة ومرتبطة من جهة أخرى بتلك العملية الفلسفية الأصيلة ونعني بها الرؤية.

ومن هنا يمكن القول بأن الصور تستلزم التوتّر والجهد مما يساعد على المحافظة على حيوية الفكر الفلسفي ويساعد كذلك على عدم السقوط في النزعات التزمتيّة[١].

---

(١) Ibid., pp.110 - 128.

ومن هذه الوجهة تقترب الصورة الفلسفية عند برجسون من الرسم الحركي schema dynamique، والرسم الحركي هو الوسيلة إلى التقارب بين الصور والرؤية ذلك أن برجسون يعرّفه بأنه الدفعة الأولى التي تسبق الإدراك وهو ذو دلالة، أي أنه يهب الإحساس معنىً. ثم هو اتجاه نحو شيء معيّن دون تحديد لهذا الشيء. ومن أجل ذلك الرسم الحركي مرتبط بالمتكوّن وليس بما هو كائن. وهو زاخر بالصور وبينه وبين الصور تفاعل أي تأثّر وتأثير. فكما أن الرسم الحركي ينتشر في صور كذلك الصور فد تغيّر من شكله، وأدقّ تعبير عن هذه العلاقة المتبادلة يتمثّل في أنـواع الاختراع المتبـاينة. فالمؤلّف الذي يكتب رواية، والشاعر الذي ينظم قصيدة والموسيقي الذي يؤلّف لحناً كلّ أولئك يتمثّل في عقولهم تصوّر بسيط معنوي هو بالنسبة للمؤلّف فكرة وبالنسبة للشاعر والموسيقي عاطفة، والفكرة أو العاطفة تتجسد بعد ذلك في صور وهذه الصور تعود بدورها فتؤثّر في الفكرة أو العاطفة إلاّ أن هذا التصوّر البسيط ونعني به الرسم الحركي يختفي عندما تقف الحركة في العملية الفكرية عند نقطة من نقاط المعرفة، ولذلك لم يكن في مستطاع المذاهب السكونية المغلقة أن تدرك هذا الرسم الحركي[1].

ولا يقف برجسون عند هذا الحدّ أي عند الربط بين الصورة والرؤية بواسطة الرسم الحركي، ذلك أنه يقرّر أن الصورة يجب أن تساير الرؤية في اقتناصها للمستويات المتعدّدة والمتباينة للتجربة،

---

(١) E.S., pp.165 - 172.

وأن مهمة الفيلسوف هي أن يُلبِس التجربة لباساً مناسباً يجيء مطابقاً لها[1] وهي مهمة شبيهة بمهمة الطاهي الحاذق حينما يجزّىء الفرّوجة وفقاً لتعريجات جسمها ومنحنياته. فإن من شأن تركيبها من جديد أن يعيدها كما كانت، أما الطاهي الساذج فإنه يجزّىء الفرّوجة بعد طهيها وفقاً لمزاجه الخاصّ وليس وفقاً لتعريجات جسمها ومنحنياتها.

١٧ ـ التجربة والرؤية:

ولكن أيّة تجربة يقصد برجسون؟ إن التجربة نوعان: تجربة حيّة وتجربة آلية، التجربة الحيّة موضوعها الروح بما هي عليه من حركة وتغيّر وتطوّر يراعى فيه الزمان. أما التجربة الآلية فموضوعها أشياء ثابتة لا يُراعى فيها الزمان لأنها خارجة عنه، في التجربة الأولى يحيا المرء الأحداث والوقائع في نفسه وكأنه يجري في تيارها الحيّ المتدفّق، ويحسّ بفروقها الدقيقة المعقدة ويسايرها في مرتفعاتها ومنخفضاتها ومنعطفات خطوطها الملتوية السريعة الانحناء، وفي التجربة الثانية يسلب المرء الأشياء فرديّتها كما يجعلها متجانسة على شكل وحدات من نوعٍ واحد حتى يكون في مقدوره أن يفرض نسباً وروابط ضرورية أبداً. ولهذا كان المثل الأعلى لهذا النوع من التجربة الصيغ الرياضية لأن التجانس والخروج عن الزمان يتمثّلان فيها إلى أعلى درجة، في التجربة الأولى تظهر الفردية بمعنى أن لكل حادث طابعه الخاص المميّز الذي إذا صُرِفَ النظر عنه زالت

(١) E.S., p.156.

حقيقته، بينما التجربة الثانية تصرف النظر عن كل تمايز نوعي وينصهر الفرق بين الشيء والشيء عندها في المقدار، ومن ثَمَّ فإن التعبير بلغة المعادلات هو التعبير الأسمى لديها. ثم إن التجربة الحيّة تجربة صيرورة الوقائع فيها ليست معينة تعيّناً سابقاً وكأنها تصميم سبق تعيينه وحده، وإنما المجال فيها أوسع للخلق والإبداع وغير المنتظر. بينما التجربة الآلية يسير كل شيء فيها على أساس قوانين ثابتة وصيغ معينة من قبل لأن الضرورة هي التي تعمل هنا لا الحرية فسياقها اطّراد وإيقاعها تكرار(١).

وفي أوائل العصر الحديث اعتبرت التجربة الآلية هي التجربة المؤدية إلى اليقين. والوجود الحقيقي هو الوجود في صورة مادة توضع في صيغ رياضية كما كان ينادي جلليلو. ومن ثَمَّ فإن كل شيء في الوجود يسير على قوانين يعبّر عنها بلغة رياضية فتطّرد اطّراد ضرورة. فلا حرية ولا فردية ولا تفرقة بين الروح والمادة.

وفي بداية القرن التاسع عشر تغيّر الحال واندفع الشعراء أولاً يحملون على المنهج الميكانيكي التحليلي في صورته الرياضية وهو يطبّق على الحياة. وبَدَت تباشير هذه الحملة عند جيتّه، فمؤلّف «فاوست» يسخر بمَن يقيس الحياة بالآلات والأرقام ويهزأ بعالم النبات عندما يجزّىء الزهرة ليفهمها. إن العضوية الكلية هي مدار الفكر ومدار البحث العلمي، فالجزر والجزع وأجزاء النبتة الأخرى ليست إلاّ ورقة تتطور تنقبض وتنبسط فتكوّن الأجزاء. وهكذا

---

(١) عبد الرحمن بدوي اسبنجلر، النهضة، ١٩٤٥، ط ٢، ص ٥ ـ ٨.

نخطىء فهم الكائن الحيّ إذا كنّا لا نفهمه إلّا في صورة واحدة وهي صورته على مَشرَحَة التحليل والتمزيق، وبلغ من إنكار جيته لطريقة التحليل أنه لم يكن في استطاعته أن يتصوّر أن الشعاع الضوئي يتكوّن من سبعة ألوان.

وفي أوائل القرن التاسع عشر بدأ بناء نيوتن العلمي يتصدّع لا لأنه يتضمن أخطاء في تركيبه المنطقي وإنما لأنه يقف عند ظواهر محدودة الحركة هي التي يمكن تحديد مواضعها وسرعاتها الأصلية كشرط للتنبؤ باتجاهاتها المستقبلة. وقد اقتصرت آليات القرنين السابع عشر والثامن عشر على هذه الحدود حدود الموضع والسرعة، وشاعت مع هذه الآليات قوانين الحركة والحرارة والضوء وسائر القوانين الفيزيائية.

وهي في ذات الوقت قوانين الكون التي تسيطر على حركاته وتفسّر كل ظاهرة من ظواهره ولا يشذّ عنها حكم واحد من الأحكام التي تشمل المادة في جميع صورها، ومنها مادة الأجسام الحيّة. ثم برزت إلى الوجود ظواهر جديدة لم يكن في إمكانها أن تنتظم في نطاق التفسير الميكانيكي، من هذه الظواهر التجربة التي أجراها رولند Rowland وانتهى منها إلى أن القوة تعتمد على شدّة تأثيرها على السرعة وليس على المسافة فقط. مع أن هذه النتيجة تتمرّد على ركن هامّ في الصورة الميكانيكية، أضف إلى ذلك تجربة ميكلسون ومورلي Michelson and Morley التي برهنت على أن الأثير لا وجود له وأنه مجرد مصادرة Postalat أدخلها في نطاق العلم علماء الفيزياء الذين سلّموا بأن كل شيء لا بدّ أن يفسّر تفسيراً آلياً.

وهكذا بدأ علم نيوتن يتصدّع في مجال المادة غير الحيّة، وبالتالي في مجال المادة الحيّة. ولكن وهنا إشكال هامّ هل التصدّع في كِلا المجالين يسير في اتجاه واحد؟ وفي عبارة أخرى نقول هل في الإمكان قيام علم جديد تنتظم فيه قوانين عامّة واحدة تنطبق على كِلا المجالين، أم أنه يوجد علم خاص لكل مجال من المجالين؟ مما لا شكّ فيه أن بوادر الفصل بين المجالين اتّضحت عند كانت، فهو أول مَن أشار إلى الفارق بين العالم الفيزيائي والعالم الحيواني في كتابه «نقد الحكم». وتابعه في هذه التفرقة فلاسفة إنجليز وفرنسيون وألمان مع اختلاف في وجهة النظر واتفاق في مهاجمة العلم الميكانيكي. فجرين مثلاً يرى أن العلم الميكانيكي يعجز عن فهم الخلق الإنساني من حيث إنه ينكر الشخصية الإنسانية، وينكر إمكان صدور الأفعال الخلقية أو العقلية عن مثل هذه الشخصية. أما الحقيقة فهي أن الجزء الإلّهي في الإنسان هو مصدر الأخلاقي ومصدر الدين، وليس هو البيئة الاجتماعية كما ينطوي على ذلك مفهوم التطوّر عند سبنسر. ومن الفلاسفة الفرنسيين نذكر لاشلييه الذي يعمل على إعادة مبدأ الغائية إلى مقامة بين المبادىء الأولى، وذلك بإضافته إلى مبدأ الآلية، مبدأ الآلية بموجبه تؤلّف الظواهر سلاسل يتعيّن فيها وجود اللاحق بوجود السابق ومبدأ الغائية بموجبه تؤلّف هذه السلاسل أنظمة يتعيّن فيها وجود الأجزاء بفكرة الكل. أما الفلاسفة الألمان فنذكر منهم دريش H.Driesch. فقد كان يدين في نظرياته إلى كانت حتى أنه لم يتمكّن من التخلّص من التصوّرات الميتافيزيقية، إذ أنه لم يتأثّر إلّا بمنهج العلوم الفيزيائية «الخالصة»، ومن أجل ذلك ينعت مذهبه «بالتصوّرية النقدية» بالمفهوم الكنتي

لهذا اللفظ أي بمعنى الربط بين نظرية المعرفة والعلوم الفيزيائية غير أنه لم ينتهِ إلى القول بمبادىء منظّمة للتجربة principes regulateurs على حدّ تعبير كانت، وإنما إلى القول بوجود قوانين على الإطلاق. وموجز نظريته في طبيعة الكائن الحيّ أنه كل. وكل جزء من أجزائه تكمن فيه القدرة على إنتاج الكل. أما الآلة فعلى الضدّ من ذلك الجزء فيها لا يمكن أن ينتج الكل.

ثم جاء برجسون وأوضح قصور العلم النيوتوني عن فهم طبيعة الحياة وظواهر الشعور من حيث إن هذه الظواهر ليست ذات موضع أصلي محدّد وسرعة أصلية محدّدة، وإنما هي مجاميع متداخلة متشابكة تتحرك في الديمـومة. ومن هنا فإن التجربة عنده لن تكون ذات اتجاه تحليلي أي أنها لن تكون من ذلك الطراز الذي شاع في القرن التاسع عشر ولا يزال يشيع عند بعض المحدَثين كالسلوكيين والآخريـــن بالفعل المنعكس، وعلماء النفس التقليديين الذين لم يزيدوا على أن جزّأوا النشاط النفسي إلى وحدات جامدة أنها من طراز تكاملي[1]، وهي بالتالي لن تورّطنا في نفس المأزق الذي تورّط فيه الفلاسفة التصوّريّون والماديّون.

والطراز التكاملي معناه أن الصلة وثيقة بين الرؤية والتجربة بحيث يؤثّر كلٌّ منهما في الآخر. وهذه الصلة هي حجر الزاوية في جميع أبحاث برجسون ومؤلّفاته وبناء الفلسفة نِتاج التفاعل بينها. إذن القول بأن النتائج التي توصّل إليها برجسون لا يمكن التحقّق من

---

(١) P.M., p.327.

صحتها وأنها مجرّد رؤى intuitions هو قول باطل. والدليل على ذلك ماثل في مؤلفاته ففي كتابه «المادة والذاكرة» يدرس برجسون ظاهرة الحبسة لإيجاد حلّ لمشكلة العلاقة بين المادة والروح. وقد سبق أن أشرنا إلى هذه الدراسة في مطلع هذا الفصل. وفي مؤلّفه «التطوّر الخالق» يعرض لتركيب العين في الحيوانات الفقرية واللّا فقرية فيلاحظ تشابه التركيب وتماثل العناصر بالرغم من انفصال النوعين من الحيوانات قبل ظهور ذلك الظهور المعقّد الذي هو العين. فينتهي إلى نتيجة ميتافيزيقية هامّة للغاية وهي أن الحياة قد تستخدم وسائل متباينة للوصول إلى أغراضها. ومعنى ذلك أن الحياة ليست هي المادة ولا هي تنشأ عن المادة، بل الضدّ من ذلك هو الصحيح ويبقى بعد ذلك أن العين ليست أصل النظر، بل النظر هو أصل العين، وفي عبارة أخرى نقول إن العضو ليس أصل الوظيفة، وإنما الوظيفة هي أصل العضو. ومن هنا يمكن القول بأن سير الحياة نحو الإبصار إنما هو مشروط بحركة الحياة ذاتها وليس مرتبطاً بظروف خارجية أو بالصدفة على النحو الذي يتصوّره التطوّريّون من أمثال لامارك وداروين. ثم يعرض برجسون بعد ذلك لمبدأ كارنو في انحلال الطاقة degradation de l'energie الذي يقرّر أن المادة من شأنها أن تقلّل من مقدار الطاقة الموجودة في الظواهر الطبيعية. وهذا مُشاهَد بالفعل في التغيّرات الطبيعية حيث التحلّل وانعدام الثبات في هذه التغيّرات، ومن هنا ينتهي برجسون إلى نتيجة ميتافيزيقية مكمِّلة للنتيجة السالفة الذِّكر وهي خاصّة بتحديد العلاقة بين الحياة والمادة، فيقرّر أن الحياة شيء يتوتّر والمادة شيء

يتراخى، وهو يقصد بذلك أن الحياة تحافظ على الطاقة بينما المادة تعمل على تبديدها.

ثم تزيد فتقرّر أن الرؤية سابقة على التجربة في البداية. فالفيلسوف يرى الوقائع ذات دلالة معينة. وهذه الدلالة هي في الواقع إسقاط لاتجاهه. وبالتالي فإن الاهتمام بوقائع معينة يختلف من فيلسوف إلى آخر. هذا الاهتمام هو «وجهة نظر» الفيلسوف، وهي كامنة وراء التجارب ولا تقلّ أهمية عن التجارب ذاتها، إلّا أن هذه الرؤية تبدو في البداية غامضة ولا تتّضح معالمها ولا تكتمل وقائعها إلّا بالتجربة فبالرؤية يوجّه الفيلسوف التجربة فينتهي إلى الاتجاه نحو خطوط دون أخرى، وإذا بهذه الخطوط يتّضح مفهوم الرؤية وهكذا دواليك؛ بداية بالرؤية ثم إنزلاق إلى التجربة ثم عَوْد إلى الرؤية، انظر إنها حركة مستمرة لا تسكن عند أحد من الطرفين، وهذا هو الفرق الجوهري بين برجسون وغيره من الفلاسفة إنهم جميعاً فلاسفة سكونيون بمعنى أنهم يسكنون في نهاية فلسفتهم عند تصوّر معيّن، فكل مذهب من مذاهب الفلاسفة السابقين على برجسون قد انتهى عند الإنكار الحاسم بحلول بعينها والإثبات القاطع بحلول أخرى ووقوف عندها ولا مزيد عليها. أما برجسون فهو على الضدّ من ذلك فإن فلسفته محاولة واجتهاد وفتح لأبواب جديدة باباً بعد باب، فهو فيلسوف حركي ونحن نصطنع هذا الفارق لأن برجسون نفسه يصطنعه في الحديث عن المشكلات الفلسفية في مؤلفاته كلها وخاصة في كتابه الموسوم «منبعا الأخلاق والدين»، فهو هنا يفرّق تفرقة أساسية بين الأخلاق السكونية والأخلاق الحركية، ثم

بين الدين السكوني والدين الحركي. غير أنه من الخطأ القول بأن فلسفة برجسون فلسفة حركية تبدأ من نقطة تكون خطّاً مستقيماً بل هي حركة تنتشر في نقطة فتوضح الرؤية وتجلوها. ثم هي تعود إلى الرؤية فتبدأ السير من جديد على نقطة جديدة وهكذا دواليك حتى تزداد الرؤية وضوحاً فتتّسع دائرة المعلوم وتضيق دائرة المجهول، ومثل الرؤية هنا كمثل شبكة تتّسع حلقاتها فتمسك بعض الظواهر ويتملّص منها البعض الآخر.

ويظل هذا المسك وهذا التملّص متبادلاً أثناء عرض المشكلات الفلسفية وتحليلها.

١٨ ـ وظيفة الرؤية:

ومن هنا تتّسم وظيفة الرؤية بسِمَة الإنكار، وهي لذلك تقوم مقام الهاتف عند سقراط، إنها تهتف في أُذُن الفيلسوف أنه مستحيل عندما يكون بإزاء أفكار قد اصطلح الناس على تقبّلها واعتبارها علميّة واضحة حتى ولو بدا لنا أن المنطق يدعونا إلى الاعتقاد أن هذا ممكن وواقع وأكيد. إن هذه القوة الإنكارية هي التي يعلو صوتها يردّد كلمة «لا» عندما تكون على وشك الوقوع تحت أسر اللغة أو أوهام العقلية الاجتماعية أو انحرافات الحياة العملية، والرؤية من هذه الوجهة تقترب مما أسماه بسكال «القلب»[1]. وقد يخطىء الفيلسوف عندما يقرّر ويؤكد، ولكنه لن يكون كذلك حين ينكر وينفي[2]. وفي الفلسفة عامّة الجانب السلبي للمشكلات هو

---

(١) نجيب بلدي، بسكال، دار المعارف، ١٩٥٦، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) P.M., p.120 - 121.

الجانب الأهم فالإدراك ليس مشكلة، وإنما المشكلة هي أننا لا ندرك كل شيء والذاكرة عامّة ليست مشكلة، وإنما المشكلة هي أنه ليس في الإمكان حضور الماضي بأكمله في كل لحظة من لحظات حياتنا النفسية. والتعرّف الكاذب ليس كذلك بالمهم وإنما المهم هو أن هذه الظاهرة لا تبرز إلاّ بطريقة شاذّة وكان في إمكان برجسون أن يثير المشكلة الخاصة بالأحكام السلبية وصلتها بالأحكام الإيجابية وأنهما يسبق الآخر نقول بإمكانه ذلك باعتبار أن الأحكام السلبية هي الأحكام التي تعبّر عن قوة الإنكار التي تتّسم بها الرؤية غير أنه من الصعوبة بمكان أن يتعمّق مشكلة الأحكام السلبية مع تعريفه للرؤية بأنها اتحاد وتماس، فمن شأن الاتحاد أو التّماس أن يولّد أحكاماً إيجابية فحسب.

والإنكار الذي يقصده برجسون يخصّ كل العادات العقلية وكل فلسفة مهما تكن قيمتها فيها شيء من إنكار، فأفلاطون ينكر المعرفة الحسيّة لأنها ظنيّة وكانت ينكر التراخي العقلي الذي يتّسم به المذهب البرجماطيقي، أما برجسون فلا يكفيه أن يقف عند نقطة واحدة بالذات فالإنكارات السالفة الذكر إنكارات جزئية لأنها لم تنكر العادة السيئة الكامنة فيها جميعاً وهي عادة الانزلاق إلى تصوّرات مصنوعة صناعة جاهزة تصلح في نظرها لإقامة البناء الفلسفي، بينما هي في الحقيقة لا تصلح لبناء أيّ مذهب فلسفي.

ومؤلّفات برجسون كلها تتّسم بسِمَة الإنكار إلاّ أنه وإن كان إنكاراً لجانب معيّن فإنه إنكار يقوم على أساس الإنكار العامّ الشامل فهو الخلفية الأرضية background لكل إنكار على حِدَة.

وإن المعطيات المباشرة للشعور تنكر أن الحياة النفسية تيار متقطّع من الظواهر المتنوعة، أو أنها تحتمل رجوعاً إلى الماضي وعودة ظروف بعينها أو أنها توقّع للمستقبل ضروري ثم إنها تنكر أن في عالم النفس آلية وحتمية.

وفي «المادة والذاكرة» ينكر برجسون أن الشعور ظاهرة عارضة، أو أن الذاكرة الخالصة تحفظ في مراكز الدماغ، كما يتصوّر خطأ أصحاب النظرية الفسيولوجية، ثم هو يرى أن المذاهب الفلسفية إمّا روحية عقلية أو مادية آلية، فمَن قال إن الوجود روح أنكر المادة واعتقد أنها وَهْم من الأوهام، ومَن قال إن الوجود مادة أنكر الروح وقال إنها شيء لم يقم عليه دليل، ومَن أثبتها أنكر الارتباط بينهما باعتبار أن لكلٍّ منها طبيعة، وبرجسون ينكر هذا وذاك.

وفي «التطور الخالق» ينكر أن الكائن الحيّ مجرّد مركّب من عناصر سابقة، كما يقرّر الآليون، أو أن الأنواع الحيّة ناشئة من أصول متجانسة نَمَت وتحوّلت بتأثير القوى الفزيائية والكيميائية، أو أن التطوّر يتقدم في خطٍّ مستقيم.

وفي «منبعا الأخلاق والدين» ينكر أن الأخلاق الحركية نهاية عددية كمية للأخلاق السكونية أو أن الدين الحركي يخضع لدستور محدّد وعقيدة مرسومة. يضاف إلى هذه المؤلّفات الأربعة الرئيسية كتاب في «الديمومة والمعيّة» ألّفه برجسون بمناسبة نظرية آينشتين. وفي هذا المؤلّف ينكر اعتبار الزمان نسبياً، أو أنه مرتبط بحركة

الشخص وسرعته، أو أن المعيّة نسبية. وفي عبارة أخرى نقول: إنه ينكر اعتبار الزمان بُعداً رابعاً يضاف إلى الأبعاد المكانية الثلاثة، أي أنه ينكر مقياس الأبعاد الزمانية بأشياء مكانية.

وأما فيما عدا هذه المؤلّفات فله مقالات ومحاضرات نشر بعضها بعنوان «الفكر المتحرك»، والبعض الآخر بعنوان «الطاقة الروحية»، ثم ثلاث مقالات في «الضحك» وجميع هذه المقالات تتّسم أيضاً بسِمَة الإنكار لشيء ما.

قلنا إن هذه الإنكارات المتباينة يشملها جميعاً إنكار واحد عامّ. وهي كلها صور جانبية تحاول جاهدة أن تتخلّص عن الداء الذي يريد برجسون القضاء عليه وهو داء التراخي العقلي ممثّلاً في اعتبار المقياس الكمّي هو مقياس الحقيقة والمقياس الكمّي يرتدّ في النهاية إلى مقياس مكاني فنتصوّر الزمان على هيئة المكان، والحرية على هيئة الضرورة والآلية، والروح على صورة الجسم والتطوّر البيولوجي على صورة النقطة المكانية وهي في تقدّم لتكوّن خطّاً مستقيماً والدين الحركي على أنه مجموعة من العقائد والنظريات والأخلاق الحركية باعتبارها امتداداً كميّاً للأخلاق السكونية.

بيد أن الرؤية لا تقف عند حدّ الإنكار، فإن الإنكار سلب، والسلب لا يزداد ولا ينتظر الزيادة وإنما تكون الزيادة في جانب الإيجاب والإثبات فما كان محاولة غامضة في نقطة ما من التجربة أصبح محاولة واضحة في نقط أخرى كذلك. ثم هو ينتقل من المحاولة الضعيفة إلى محاولة قوية، ومن المحاولة المتفرّقة إلى

محاولة مجتمعة. ويبقى بعد ذلك أن مرحلة تكوين المذهب قابلة لأن تسير في أيّ اتجاه، وهنا يبدأ الفيلسوف في الترفّع يتقدّم تارة ويتراجع أخرى يصيب مرة ويخطىء أخرى[1]. ومع ذلك قد لا يبقى شيء مما يقرّره ويبقى بعد ذلك المنهج القائم على الرؤية وعلى التجربة الموجّهة بالرؤية. وليس هذا بالشيء اليسير أن يخلف الفيلسوف جانباً الأشكال المألوفة للتفكير التحليلي الذي تلويه اللغة. وتاريخ الفلسفة يقرّر كما يلاحظ ذلك بحق شارل بيجي أن المنهج هو الباقي، أما المذهب فإلى زوال فأفلاطون وديكارت وكانت وغير هؤلاء كثير لم يبقَ من فلسفاتهم إلاّ مناهجهم، ولم يبقَ إلاّ منهج الجدل عند أفلاطون، ومنهج الترتيب والنظام عند ديكارت، والمنهج النقدي عند كانت.

١٩ ـ تطور الحياة ـ المذهب الميكانيكي الغائية ـ الديمومة:

ليس ثَمّة ريب في أن وجودنا الذاتي هو الوجود الذي نراه أكيداً إلى أكبر حدّ والذي على أكمل وجه؛ وذلك لأنه من الممكن أن نحكم على جميع معاني الأشياء الأخرى التي نكوّنها لأنفسنا بأنها معاني خارجية وسطحية؛ في حين أننا ندرك أنفسنا إدراكاً داخلياً وعميقاً ـ فماذا نلاحظ عندئذ؟ وما المعنى الدقيق لكلمة «الوجود» في

---

(١) P.M., p.121.

هذه الحالة الممتازة؟ فلنُشِر هنا في بضع كلمات إلى نتائج بحث سابق[1].

إني ألاحظ أولاً أنني أنتقل من حال إلى حال. فأنا أشعر بالحرّ أو أحسّ بالبرد، وقد أكون مبتهجاً أو حزيناً، وقد أعمل أو لا أقوم بعمل ما، وألاحظ ما يحيط بي أو أفكّر في شيء آخر، فالإحساسات والعواطف والإرادات والتصوّرات هي التغيّرات التي تتقاسم وجودي، والتي تلوّن كلٌّ منها بلون خاص واحدة بعد أخرى. فأنا إذن في تغيّر مستمر، بل ليس هذا القول كافياً فإن التغيّر أكثر أصالة مما عسى أن يظن المرء في الوهلة الأولى[2].

وحقيقة إني أتحدّث عن كل حالة من حالاتي، كما كانت كتلة واحدة نعم إنني أتغيّر، غير أنه يبدو لي أن التغيّر لا يعدو أن يكون انتقالاً من حالة إلى تلك التي تليها؛ ويحلو لي، فيما يتعلق بكل حالة على حِدَة، أن أعتقد أنها تظلّ على ما هي عليه طيلة الوقت الذي تحدث فيه، ومع هذا، فإن مجهوداً ضئيلاً من الانتباه أبذله ربما كشف لي أنه ما من وجدان، وما من تصوّر، وما من إرادة إلاّ وتتغير في كل لحظة، ولو أن حالة نفسية ما توقفت عن التغيّر لتوقّف زمنها عن الجريان. فلنأخذ أشدّ الحالات الداخلية ثباتاً، وهي الإدراك البصري لموضوع خارجي ثابت. فمهما ظلّ هذا الموضوع هو بعينه، ومهما لاحظته من جانب بعينه، ومن نفس الزاوية وفي

---

(١) انظر كتاب «التطوّر الخالق»، لبرجسون.
(٢) المصدر السابق.

نفس الضوء: فإن رؤيتي له تختلف مع ذلك عن تلك التي تمّت بها منذ هُنيهة؛ ولو لم يكن ذلك إلّا لأنها قد تقدّم بها الزمن لحظة واحدة. فذاكرتي ماثلة، وهي التي تدفع بشيء من ذلك الماضي إلى هذا الحاضر. وكلما تقدّمت حالتي النفسية في طريق الزمن تضخمت دائماً بهذه الديمومة التي نحملها؛ ويمكن القول على نحوٍ ما بأنها تتضخم على غرار ما تفعل كرة من الجليد ـ فمن الأولى أنْ يكون الأمر هكذا في أشدّ الحالات الداخلية عمقاً: من إحساسات ووجدانات ورغبات وهلمّ جرّاً، وهي تلك التي لا تشبه الإدراك الحسّي البصري الذي يعبّر عن موضوع خارجي لا يتغيّر. غير أنه من المُريح ألّا نوجّه الانتباه إلى هذا التغيّر المستمر، وألّا نلاحظه إلّا عندما يصبح من الضخامة بحيث يحدّد للجسم موقعاً جديداً، وللانتباه اتجاهاً جديداً. ففي هذه اللحظة بالذات يرى المرء أنه انتقل من حالة إلى حالة، والحقّ إننا نتغير دون انقطاع، وأن الحالة نفسها ليست إلّا تغيّراً[1].

ومعنى ذلك أنه ليس ثمّة فارق جوهري بين الانتقال من حالة إلى أُخرى، وبين البقاء في حالة بعينها فإذا كانت الحالة التي «تظلّ هي بعينها» أكثر تغييراً مما يظن، فإن الانتقال من حالة إلى أخرى يكون على عكس ذلك أشدّ شبهاً مما يظن بالحالة التي تمتدّ في البقاء.

فالانتقال مستمر، غير أنه من المحقّق أننا لمّا كنّا نغضّ

---

(١) المصدر السابق.

الطرف عن التغيّر المستمر لكل حالة نفسية فإننا نضطر، في الوقت الذي يصبح فيه التغيّر من الشدّة بحيث يفرض نفسه على انتباهنا؛ إلى الكلام كما لو كانت هناك حالة جديدة انضمّت إلى الحالة السابقة. فنفرض أن هذه الحالة الأخيرة تظل ثابتة بدورها وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له. فالتقطّع الظاهري للحياة النفسية يرجع إذن إلى أننا نثبت انتباهنا إليها في سلسلة من الأفعال المتقطّعة؛ فمتى تتبّعنا الخط المتقطّع لأفعالنا الانتباهية اعتقدنا أننا نرى درجات سُلّم حيث لا يوجد إلاّ انحدار طفيف.

حقاً إن حياتنا النفسية مليئة بما لا يتوقع[1]. فألف حادث وحادث يظهر فجأة، ويبدو أنه متميّز عن ذلك الذي سبقه وإنه لا يتّصل اتّصالاً بالذي يليه، لكن تقطّع ظهورها يبرز على قاع متّصل ترتسم عليه هذه الحالات، وهو الذي ندين له بنفس الفواصل التي تفصل بينها، فهي ضربات دفّ تقرع من حين إلى حين في ملحمة موسيقية. وإنما يتركّز عليها انتباهنا لأنها تثير اهتمامه أكثر من غيرها، غير أن كل واحد منها محمول على كتلة تيار حياتنا النفسية بأسرها. فكل واحد منها ليس إلاّ أكثر النقط إضاءة في منطقة متحركة تشمل كل ما نشعر به ونفكّر فيه ونريده، وأخيراً كل ما يكون شعورنا الذاتي في لحظة معينة؛ فهذه المنطقة بأسرها هي التي تكون حالتنا في حقيقة الأمر. وإذن يمكن القول بأن هذه الحالات التي عرفناها على هذا النحو ليست عناصر منفصلة، بل يتصل بعضها ببعض في تيّار

---

(١) انظر التطوّر الخالق لبرجسون.

يسيل إلى ما لا نهاية له. لكن لمّا كان انتباهنا قد ميّز هذه الحالات، وفصل بينها بطريقة مصطنعة فإنه يضطر إلى جمعها، فيما بعد، برباط مصطنع. وهكـذا يتخيل «ذاتاً» عديمة الشكل لا تتغير ولا تكترث بشيء، فتمرّ أمامها الحالات النفسية أو تنتظم حلقاتها عليها بعد أن جعلتها كائنات مستقلة. فحيث يوجد تيّار مكوّن من الفروق الطفيفة الشاردة التي يطغى على بعض، فإن الانتباه يلمح ألواناً متميزة، بل صلبة إذا أجيز هذا التعبير، يجاور بعضها بعضاً كتجاور اللآلىء المختلفة في العقد؛ وعندئذ يرى نفسه مضطراً إلى أن يفترض وجود سلك ليس أقلّ صلابة يعمل على الاحتفاظ بهذه اللآلىء مجتمعة. لكن إذا كان هذا الحامل الذي لا لون له يتلوّن، دون انقطاع، بلون الأشياء التي تغطّيه فإنه يبدو في نظرنا بسبب عدم تحديده، كما لو لم يكن موجوداً. فنحن لا ندرك على وجه التحقيق سوى الأشياء الملوّنة، أي الحالات النفسية. وفي الحق ليس هذا «الحامل» حقيقة واقعية، فهو بالنسبة إلى شعورنا مجرّد علامة تهدف إلى تركيزه دائماً بالطابع المصطنع للعملية التي يستخدمها الانتباه عندما يضع حالة بجوار حالة أخرى في مجال لا يعدو أن يكون اتصالاً مستمراً. ولو كان وجودنا مكوّناً من حالات منفصلة يظن أن «ذاتاً» محايدة لدينا تقوم بالتأليف بينها لما كان للديمومة وجود بالنسبة إلينا. وذلك لأن الذات التي لا تتغيّر ولا تستمر في الديمومة ولا الديمومة أيضاً. ولذا فمهما وضعنا هذه الحالات جنباً إلى جنب على هذه «الذات» التي تحملها، فإن هذه الأشياء الصلبة المنظومة على شيء صلب لن تؤدّي مطلقاً إلى وجود الديمـومة التي تسيـل،

والحقيقة أننا نحصل بهذه الطريقة على تقليد مصطنع للحياة الداخلية، أي على معدل ثابت أكثر ملاءمة لما يقتضيه المنطق واللغة، وذلك لأننا قد استبعدنا من تلك الحياة زمنها الحقيقي. أما فيما يتعلق بالحياة النفسية، من حيث إنها تسري تحت ستار الرموز التي تعطيها، فإننا نلمح، دون مَشقّة، أن الزمن هو نسيجها نفسه.

هذا إلى أنه ليس هناك نسيج أكثر مقاومة أو جوهرية من الزمن، وذلك لأن ديمومتنا ليست لحظة تحلّ مكان لحظة أخرى، وإلّا لما كان هناك سوى الحاضر، ولمّا كان هناك امتداد للماضي في الحاضر، ولا تطور ولا ديمومة محدّدة بالذات ـ إن الديمومة هي التقدّم المستمر للماضي الذي ينحسر في المستقبل ويتضخم كما تقدّم. ولمّا كان الماضي ينمو دون انقطاع، وعلى نحو غير محدود، فإنه يحتفظ ببقائه. وليست الذاكرة، كما حاولنا البرهنة عليه[1]، قوة لتصنيف الذكريات في درج أو لقيدها في سجل. فليس هناك سجل ولا درج؛ بل لا وجود هنا لقوة في حقيقة الأمر؛ ذلك لأن القوة إنما تؤدّي عملها بصورة متقطّعة عندما تريد، أو عندما تستطيع؛ في حين أن تراكم الماضي على الماضي يستمر دون توقف. وفي الحقيقة أن الماضي يحتفظ بالبقاء من تلقاء ذاته، وبطريقة آلية. ولا ريب في أن الماضي بأسره يتبعنا في كل لحظة. فكلّ ما شعرنا به وفكّرنا فيه، وأردناه منذ طفولتنا الأولى ماثل أمامنا، وباسط ذراعيه نحو الحاضر الذي سيلقى به، وضاغط على باب الشعور الذي يرغب لو تركه في

---

(١) كتاب «المادة والذاكرة»، باريس، ١٨٩٦، الفصلان الثاني والثالث.

الخارج. ومن المحقّق أن الجهاز الدماغي قد صنع على نحو ما بحيث يطرد جميع الذكريـات تقريباً إلى اللاّ شعور، حتى لا يسمح بالدخول إلى الشعور إلاّ لتلك الذكريات التي من طبيعتها أن تلقي ضوءاً على الموقف الراهن، وأن تساعد على العمل الذي في طريق الإعداد، وأن تنتهي بإنتاج عمل مُجِدّ. وكلّ ما هنالك أن بعض الذكريات الممتازة تستطيع المرور، دون حق، خلال ذلك الباب المنفرج قليلاً. وهذه الذكريات، التي هي رُسُل اللاّ شعور، تنذرنا بوجود ذلك الماضي الذي نجرّه خلفنا دون أن ندري؛ بل لو لم تكن لدينا فكرة واضحة عن هذا الماضي فإننا نشعر مع ذلك شعوراً غامضاً بأنه يظلّ ماثلاً أمامنا. وفي الواقع ما نحن؟ وما هي طباعنا إن لم نكن ذلك المزيج المركّز للتاريخ الذي عشناه منذ ولادتنا؛ بل قبل ولادتنا، ما دمنا نجيء إلى الحياة مع استعداداتنا الوراثية. ولا ريب في أن تفكيرنا لا يعمل إلاّ في نطاق جزء ضئيل من ماضينا، ولكننا نرغب، ونريد ونعمل معتمدين في ذلك على ماضينا بأسره، بما ينطوي عليه من الاتجاه الفطري لنفوسنا. وإذن يتجلّى لنا ماضينا كله باندفاعه وعلى هيئة بعض الميول، على الرغم من أن جزءاً ضئيلاً منه فقط هو الذي يصبح تصوّراً.

ويترتب على استمرار هذا الماضي في البقاء أن يستحيل إلى شعور ما أن يمرّ بحالة بعينها مرتين ـ فمهما كانت الظروف هي بعينها فإنها لا تؤثّر في نفس الشخص (الذي أثّرت فيه من قبل)؛ وذلك لأنها تحيط به في لحظة جديدة من تاريخه.

إن شخصيتنا التي يستمر بناؤها في كل لحظة عن طريق

تكديس التجارب لا تكفّ عن التغيّر. ولمّا كانت تتغير فإنها تحول دون تكرار حالة نفسية سابقة تظلّ هي هي من حيث العمق، وإن بَدَت مماثلة لنفسها من حيث السطح. وهذا هو السبب في أن ديمومتنا لا يمكن أن تعود القهقرى. وليس في استطاعتنا أن نحيا جزءاً منها مرة ثانية، إذ ينبغي أن نبدأ بمحو جميع ذكرياتنا التي جاءت بعد ها الجزء ـ وأقصى ما هنالك أننا قد نستطيع محو هذه الذكريات من عقلنا ولكنّا لا نستطيع محوها من إرادتنا.

وهكذا تنمو شخصيتنا وتكبر، وتنضج دون انقطاع. وكل لحظة من لحظاتها عنصر جديد ينضم إلى ما كان فحسب؛ بل هو شيء لا يمكن التكهّن به. ولا شكّ في أن حالتي النفسية الراهنة يمكن تفسيرها بما كان يمرّ في شعوري وبما كان يؤثّر فيه منذ قليل. ولن أجد فيه عناصر أخرى إذا أنا حلّلته. ولكن لو كان هناك ذكاء خارق للعادة لما استطاع أن يتكهّن بالصورة البسيطة غير المنقسمة التي تزوّد هذه العناصر المجرّدة تمام التجريد بنـظامها الحسّي المحدّد ـ وذلك لأن التكهّن لا يعدو أن نطرح في المستقبل ما أدركناه في الماضي، أو أن نتصوّر طريقة جديدة نؤلّف بها، فيما بعد، وعلى نظام جديد، يبيّن العناصر التي سبق لنا إدراكها ـ ولكن الشيء الذي لم يُدرَك مطلقاً، والذي هو بسيط في الوقت نفسه، لا يمكن التكهّن به ضرورة ـ وهذا هو شأن كل حالة من حالاتنا إذا نظرنا إليها باعتبارها لحظة من تاريخ تتابع حلقاته: فهي بسيطة، ولا يمكن أن تكون قد أدركت من قبل، وذلك لأنها تركّز في وحدتها التي لا تقبل الانقسام كل ما سبق إدراكه إلى جانب ما يضيفه إليها

الحاضر. فهي لحظة أصيلة، ولها تاريخ لا يقلّ أصالة عنها.

فالصورة التي تمّ رسمها يمكن تفسيرها بسحنة النموذج، وطبيعة الفنّان، والألوان التي أُنيبت على لوحة الفنّان، ولكن على الرغم من معرفتنا للشيء الذي تفسّره فليس في استطاعة أحد، ولو كان الفنّان نفسه، أن يتكهّن بدقّة عمّا ستكون عليه الصورة، وذلك أن التكهّن بها معناه إنتاجها قبل إنتاجها بالفعل، وهو فرض هراء يهدم نفسه بنفسه. وهذه هي الحالة بالنسبة إلى لحظات حياتنا التي نصنعها نحن بأنفسنا. فكلّ لحظة منها نوع من الابتكار. وكما أن موهبة الرسّام تكمل وتنقص وتتغير على كل حال تحت تأثير نفس الإنتاج الذي تقوم به، فكذلك الحال بالنسبة إلى كل حالة من حالاتنا.

ففي الوقت الذي تصدر فيه كل حالة من أحوال النفس تعدل هذه الحالة من شخصيتنا، باعتبار أنها الشكل الجديد الذي خلعناه على أنفسنا. إذن يحقّ لنا القول بأن ما نفعله رهن بما نحن عليه: لكن يجب أن نضيف إلى ذلك أننا نتيجة ما نفعل إلى حدٍّ ما، وأننا نخلق أنفسنا خلقاً مستمراً. وهذا إلى أن خلق الإنسان لنفسه بنفسه يكون أكثر تماماً كلما أجاد التفكير فيما يفعل؛ وذلك لأن العقل لا يسلك هنا مسلكه في علم الهندسة الذي يسلّم فيه بالمقدمات مرة واحدة بصفة ثابتة غير شخصية، فتنتهي بالضرورة إلى نتيجة غير شخصية. أما هنا فالأمر على خلاف ذلك؛ لأن نفس الأسباب يمكن أن تُملَى على أشخاص مختلفين، أو على نفس الشخص الواحد في لحظات مختلفة، أفعالاً متباينة إلى أكبر حدّ، وإن كانت تستوي في

أنها مقبولة عقلاً. وفي الحق ليست هذه الأسباب هي بعينها تماماً وذلك لأنها ليست أسباباً لنفس الشخص، ولا لنفس اللحظة.

وهذا هو السبب في أننا لا نستطيع التأثير فيها من الخارج تأثيراً نظرياً محضاً، على نحو ما يحدث في الهندسة، كما لا نستطيع أن نحلّ للآخرين المشاكل التي تثيرها الحياة أمامهم. فيجب على كل امرىء أن يحلّها حلاً ينبسق من داخله ولحسابه الخاص.

غير أنه ليس لنا أن نتعمّق في هذه النقطة، فإننا لا نبحث إلّا عن المعنى الدقيق الذي تحدّده ذاتنا لكلمة «وجود» ونحن نجد أن الوجود بالنسبة إلى كائن شعوري ينحصر في التغيير، وأن التغيير ينحصر في النضج، والنضج ينحصر في أن يخلق المرء نفسه بنفسه على نحو غير محدود.

فهل يقال ذلك أيضاً بالنسبة إلى الوجود بصفة عامّة؟

٢٠ - الأجسام غير العضوية:

إن شيئاً ماديّاً، يختاره المرء كيفما اتّفق، ينطوي على خصائص مضادّة لتلك التي عدّدناها منذ هُنيهة فسواء بقي هذا الشيء على ما هو عليه، أو تغيّر بتأثير قوة خارجية، فإننا نتمثّل هذا التغيير كما لو كان انتقالاً للأجزاء التي لا تتغيّر في ذاتها. ولو أن هذه الأجزاء رأت أن تتغيّر لجزّأناها بدورها. وهكذا نهبط حتى الجزيئات التي تتكوّن منها هذه الأجزاء وحتى الذرّات التي تتكوّن منها

الجزيئات وحتى الجسيمات المكوّنة للذرّات، وحتى «ما يشكّ في ماديته» (impondérable)[1]حيث تتكوّن الجسيمات بمجرّد الحركة الدائرية. وأخيراً سنتوغّل في التجزئة والتحليل إلى أبعد حدّ ينبغي الذهاب إليه. لكننا لا نقف إلاّ أمام ما هو غير قابل للتغيّر.

ونقول الآن إن الشيء المركّب يتغيّر بسبب انتقال أجزائه. لكن متى ترك أحد الأجزاء موضعه فليس ثَمّة شيء يحول دون رجوعه إلى هذا الموضوع، وإذن فإن مجموعة العناصر التي مرّت بحالة ما تستطيع الرجوع دائماً إلى هذه الحالة؛ إن لم يكن ذلك من تلقاء نفسها، فسيكون ذلك في الأقل نتيجة لسبب خارجي يُعيد كل شيء إلى مكانه. ومعنى هذا أن إحدى حالات المجموعة يمكن أن تتكرّر ما شئنا من المرّات، وإن المجموعة لا تتقدّم في الزمن تبعاً لذلك فليس هناك تاريخ لها.

وعلى هذا النحو لا ينشأ في المجموعة شيء من العدم، وسواء في ذلك صور الأشياء ومادتها. فما ستكون عليه المجموعة يوجد منذ الوقت الحاضر فيما هي عليه الآن، وذلك بشرط أن ندخل في حالتها الراهنة جميع نقط الكون التي نفرض أنها على صلة بها. وإن عقلاً فوق الطاقة البشرية ليستطيع أن يحدّد موضوع أيّ نقطة من المجموعة الكونية من الوجهة المكانية وفي أيّة لحظة من لحظات الزمن.

---

(١) اسم يطلق على بعض الجواهر التي يُشكّ في ماديتها والتي لا يمكن قياس وزنها بحيث يمكن القول بأنها لا تخضع لقوانين الثقل مثل الضوء والتيّارين الكهربائي والمغناطيسي. (المترجم).

ولمّا كانت صورة الكل لا تحتوي على شيء أكثر من ترتيب الأجزاء فإن الصور المستقبلة للمجموعة يمكن الاهتداء إليها نظرياً في الصورة الحالية لهذه المجموعة.

والواقع أن ثقتنا في الموضوعات، وجميع عملياتنا في المجموعات التي يفصلها العلم تعتمد على الفكرة القائلة بأن الزمن لا يؤثّر فيها. وقد أشرنا بإيجاز إلى هذه المسألة في بحث سابق. وسنعود إليها في أثناء هذه الدراسة الحالية. أما الآن فلنقتصر على توجيه الانتباه إلى أن الزمن المجرد (ز) الذي ينسبه العلم إلى شيء مادي أو إلى مجموعة منعزلة لا يعدو أن يكون عدداً محدداً من **الاقترانات الزمنية**[1].

وإن هذا العدد يظل ثابتاً مهما تكن طبيعة الفترات التي تفصل هذه «المقابلات» بعضها عن بعض. ولا يرد مطلقاً ذكر لهذه الفترات عندما نتحدث عن المادة الجامدة، أو إذا وجّهنا إليها النظر فذلك لكي نحصي فيها مقابلات جديدة، يمكن أن يتمّ خلالها كل أمر نشاء. وإن التفكير العادي الذي لا يهتم إلّا بالأشياء المنفصلة بعضها عن بعض، كالعالم الذي لا يفحص إلّا المجموعات المنعزلة، نقول إن هذا التفكير يقف عند أطراف الفترات لا على طول مجرى هذه الفترات نفسها. وهذا هو السبب في أنه من الممكن أن نفرض أن تيار الزمن يكتسب سرعة لا نهاية لها وأن ما في الأشياء المادية أو المجموعات المنعزلة، وحاضرها ومستقبلها ينبسط دفعة واحدة في المكان.

---

(١) (Simultanéites) أو بوجه أعمّ من **المقابلات** (Correspondances).

ولن يكون عندئذ ثمّة حاجة إلى تغيّر الصيغ العلمية ولا لغة التفكير العادي. فإن العدد (ز) سيدلّ دائماً على الشيء نفسه؛ وسيشمل أيضاً نفس عدد «المقابلات» بين حالات الأشياء أو المجموعات، ونقط الخط الذي سبق رسمه والذي سيكون «مجرى الزمن» في اللحظة الحاضرة.

ومع ذلك فإن التتابع ظاهرة لا سبيل إلى إنكارها، حتى في العالم العادي. فبالرغم من أن استدلالاتنا، بصدر المجموعات المنعزلة تتضمن أن التاريخ الماضي والحاضر والمستقبل لكل مجموعة من هذه المجموعات يمكن بسطه دفعة واحدة على هيئة مِروحة؛ فإن هذا لن يمنع من تتابع حلقات هذا التاريخ شيئاً، كما لو يشغل ديمومة مماثلة لديمومتنا.

فإذا أردت أن أعدّ لنفسي كوباً من الماء المُسكِر، فمن الواجب أن أنتظر ذوبان السكّر مهما طاب لي أن أفعل. وهذه الظاهرة التافهة ذات مغزى عميق، ذلك لأن هذا الزمن الذي يجب أن أنتظر خلاله ليس بالزمن الرياضي الذي يمكن أن نطبّق تماماً على مجرى التاريخ الشامل للعالم المادي، ولو أنه يمكن أن ينشر دفعة واحدة في المكان. فهو ينطبق على نفاد صبري أي على جزء خاص من ديمومتي، وهو جزء لا يمكن إطالته أو تقصيره حسب الإرادة. فلم نعد إذن في مجال الفكر، بل نحن هنا في مجال الحياة. وإننا لم نعد أمام علاقة ما، بل أمام المطلق. فهل لذلك معنىً آخر سوى أن كوب الماء والسكّر وعملية ذوبان السكر في الماء أمور مجرّدة دون ريب، وأن «الكل» الذي اقتطعت منه هذه الأشياء عن طريق

حواسي وعقلي ربما كان يتطور كما تطور ذات أحد الأفراد.

ومن المؤكد أن العملية التي يستخدمها العلم في عزله مجموعة عن المجموعات وإغلاقها ليست عملية مصطنعة تماماً. ولو لم يكن لهذه العملية أساس موضوعي لما أمكن تفسير هذا الأمر، وهي أنها أكثر ما تكون ملاءمة في بعْض الحالات الخاصّة ومستحيلة في بعض الحالات الأخرى. وسترى أن المادة تميل إلى تكوين مجموعات يمكن عزلها، ومن المستطاع معالجتها بطريقة هندسية، بل إننا سنعرف المادة بناءً على هذا الميل لكنه ليس إلّا ميلاً. فإن المادة لا تذهب إلى الغاية القصوى، ولا تعزل مطلقاً عزلاً تامّاً. وإذا كان العلم يذهب إلى تلك الغاية ويعزل عزلاً تامّاً، فذلك لتيسير الدراسة. فهو يسلّم ضمناً بأن المجموعة التي يقال إنها منعزلة تظلّ خاضعة لبعض العوامل الخارجية. وهو يكتفي بترك هذه المؤثّرات جانباً، وأما لأنه يجد أنها ضئيلة إلى حدٍّ يدعو إلى إهمالها، وإمّا لأنه ينتوي أن يحسب لها حساباً فيما بعد.

ومع ذلك فمن الحق أن هذه المؤثّرات تشبه أن تكون خيوطاً تربط المجموعة بمجموعة أخرى أكثر اتّساعاً، وهذه المجموعة الثانية بمجموعة ثالثة تشمل المجموعتين، وهكذا دواليك حتى يصل المرء إلى مجموعة منعزلة إلى أكبر حدّ من الوجهة الموضوعية، وأكثر ما تكون استقلالاً عن المجموعات الأخرى، أي إلى المجموعة الشمسية في جملتها. ولكن الانعزال في هذه الحالة نفسها ليس مطلقاً فإن شمسنا تشعّ الحرارة والضوء إلى ما وراء أشدّ الكواكب بُعداً. ومن جانب آخر تتحرك الشمس فتجرّ خلفها

الكواكب وتوابعها في اتجاه محدّد. ولا ريب في أن الخيط الذي يربطها ببقية الكون دقيق جدّاً. ومع ذلك فإن هذا الخيط هو الذي تمتدّ عليه الديمومة الملازمة للكون بأسره حتى أصغر جزء من العالم الذي نعيش فيه.

إن الكون يدوم في الزمن. وكلما تعمّقنا في فحص طبيعة الزمن فهمنا أن الديمومة تدلّ على الاختراع وخلق الصور، والإعداد المستمر للجديد على وجه الإطلاق. فالمجموعات التي يحدّدها العلم لا تدوم إلّا لأنها ترتبط ببقية الكون على وجه لا انفصام له. حقّاً يجب أن نفرّق في الكون بين حركتين متضادّتيـن، كما سنقول ذلك فيما بعد، وإحداهما «هابطة» والأخرى «صاعدة». فالحركة الأولى لا تفعل سوى أن تنشر لفافة تمّ إعدادها. ومن الممكن، من حيث المبدأ أن تتمّ هذه الحركة على نحو يكاد يكون فورياً، كما يحدث ذلك بالنسبة إلى زمبرك ينحلّ دفعة واحدة. ولكن الحركة الثانيـة التي تماثل عملاً داخلياً للنضج أو الخلق، فإنها تدوم حسب جوهرها، وتفرض معدلها في السرعة على الحركة الأولى التي لا يمكن أن تنفصل عنها.

وإذن ليس هناك ما يحول قطّ دون أن ننسب ديمومة إلى المجموعات التي يعزلها العلم، وأن نحدّد لها، تبعاً لذلك، صورة من الوجود مماثلة لصورة وجودنا، وذلك إذا نحن أعدنا إدماجهـا في «الكل». لكن يجب أن نعيد إدماجها فيه. وينبغي، من **باب أولى**، أن نقول هذا القول بصدد الموضوعات التي يحدّدها إدراكنا، فإن الحدود المميزة التي ننسبها إلى شيء من الأشياء والتي تـزوّده

بمفرديته ليست سوى رسم لنوع خاص من **التأثير** الذين يمكن أن نباشره في نقطة معينة من المكان. إن خطة أفعالنا الممكنة هي التي تنعكس في أعيننا كما لو كانت تعكسها مرآة، وذلك عندما ندرك سطوح الأشياء وزواياها البارزة.

أما إذا حذفت هذا الفعل وما يتعبه من الطرق الكبرى التي يشقّها سلفاً في الظواهر الواقعية عن طريق الإدراك فإن فردية الجسم تنحلّ في التأثير الكوني المتبادل الذي لا ريب في أنه الحقيقة نفسها.

والآن قد فحصنا الأشياء المادية التي هدتنا إليها الصدفة، أفليست هناك موضوعات ممتازة؟ لقد كنّا نقول إن الأجسام الجاهدة قد قُدّت في نسيج الطبيعة عن طريق **إدراكنا الحسّي**، الذي يشبه مقصّاً يتتبع، على نحوٍ ما، خطوطاً مشرشرة يمكن أن يسلكها الفعل في طريقه. لكن الجسم الذي سيباشر هذا الفعل، أي الجسم الذي يطرح على المادة رسمها لأفعاله المحتملة قبل أن يقوم بها حقيقة، والجسم الذي يسلّط أعضاءه الحسيّة على السيل المستمر للظواهر الواقعية حتى يبلورها على هيئة صور محدّدة، والذي يخلق جميع الأجسام الأخرى على هذا النحو ـ نقول في نهاية الأمر: أليس هذا **الجسم الحيّ** جسماً شبيهاً بالأجسام الأخرى؟ لا ريب في أنه ينحصر، هو الآخر، في جزء من الامتداد المرتبط ببقية الامتداد، والمتضامن مع «الكل» والخاضع لنفس القوانين الطبيعية والكيميائية التي تسيطر على أيّ جزء من المادة، ولكن في حين أن تقسيم المادة إلى أجسام منعزلة يتناسب مع إدراكنا الحسّي، وفي حين أن تكون

المجموعات المغلقة للنقط المادية يتناسب مع علمنا؛ فإن الطبيعة نفسها هي التي عزلت الجسم الحيّ وجعلته مغلقاً. وهو يتكوّن من أجزاء متباينة يكمل بعضها بعضاً، وهو يؤدّي وظائف مختلفة يتضمن بعضها بعضاً، فهو «فرد» (individu). ولا يمكنّا أن نقول هذا القول نفسه بصدد أيّ موضوع آخر ولو كان البلّور؛ وذلك لأن البلّور ليس فيه أجزاء متباينة ولا وظائف مختلفة. ولا شكّ في أنه من العسير علينا أن نحدّد ما هو فرد وما ليس بفرد حتى في العالم العضوي. والصعوبة بالغة في العالم الحيواني، وهي تكاد لا تجد حلاً عندما يكون الأمر خاصّاً بعالم النباتات. هذا إلى أن تلك الصعوبة ترجع إلى أسباب بعيدة الغور، سنعود إلى التعمّق فيها فيما بعد. وسنرى أن الفردية تتضمن عدداً لا نهاية له من الدرجات، وإنها لم تتحقّق في أيّ موطن، وحتى لدى الإنسان. غير أن ذلك ليس سبباً يدعونا إلى رفض النظر إليها على أنها خاصيّة مميّزة للحياة.

إن عالم الحياة الذي يسلك مسلك عالم الهندسة سينتصر هنا انتصاراً سهلاً جداً على ما نشعر به من عجز إذا أردنا أن نعرّف الفردية تعريفاً دقيقاً عامّاً. فالتعريف الكامل لا ينطبق إلّا على حقيقة تامّة التكوين؛ لكن الخواص الحيوية لم تتحقّق مطلقاً تامّاً؛ بل هي دائماً في طريق التحقيق، فهي أقرب أن تكون ميلاً منها حالات. ولا يحصل أيّ ميل على ما يهدف إليه إلّا إذا لم يعارضه أيّ ميل آخر؛ فكيف يمكن أن تتحقّق هذه الحالة في مجال الحياة، حيث يوجد دائماً تضامن متبادل بين الميول المضادّة كما سنبيّنه فيما بعد.

ويمكن القول على وجه الخصوص في حال الفردية، بأن

الميل المتّجه إلى الفردية إذا كان يوجد مائلاً في كل موطن من مواطن العالم العضوي، فإنه يقاوم في كل موطن بالميل الذي يميل إلى التوالد. فلكي تكون الفردية كاملة فمن الضروري ألّا يستطيع أيّ جزء منفصل عن الكائن العضوي أن يعيش الحياة منعزلاً، لكن التوالد سوف يصبح مستحيلاً في هذه الحالة. وما التوالد في حقيقة الأمر إن لم يكن تكوين كائن عضوي جديد ابتداء من جزء منفصل عن الكائن العضوي القديم؟ إذن تفسح الفردية لعدوّها مكاناً في دارها. بل إن الحاجة التي تشعر بها من أجل الاستمرار في الزمن تقضي عليها بألّا تكون كاملة من حيث المكان. وعلى عالم الحياة أن يحدّد في كل حالة نصيب كلٍّ من الميلين، وحينئذ فمن العبث أن يطلب المرء منه تعريفاً للفردية بحيث يمكن صياغته نهائياً، ويمكن تطبيقه بطريقة آلية.

لكن يحدث في معظم الأحوال أن يفكّر الإنسان في أمور الحياة، كما لو كان يفكّر في المناقشات الخاصة بالفردية. فإن بعضهم يُرينا قطعاً من ديدان الأرض(١)، ينمو رأس كل قطعة منها من جديد وتعيش كما لو كانت أفراداً مستقلة أو «هدره»(٢) تصبح قطعها «هدرات» جديدة (Hydres)، أو بيضة قنفذ الماء ينمو أجزاؤها على هيئة أجنّة مستقلة. فيقال لنا: أين توجد إذاً فرديّة البيضة أو «الهدرة» أو الدودة؟ لكن وجود عدّة «فرديات» في الوقت

---

(١) ديدان الأرض أو النمراطين «ابن البيطار» lumbriculus المترجم.
(٢) يقال لها أيضاً «عدار» كائنات عضوية مستطيلة لها زوائد طويلة وتعيش مثبتة على نباتات المنطقة الحارّة وتتغذى من الرخويات الضئيلة «المترجم».

الحاضر لا يترتب عليه أنه لم تكن توجد فردية وحيدة منذ قليل. إني أعترف أنني متى رأيت عدّة أدراج من صوّان تسقط على الأرض فإنه لا يحقّ لي القولُ بعد ذلك بأن الصوّان كان قطعة واحدة؛ بل إن هذا الأثاث لا يمكن أن يحتوي في الوقت الحاضر على شيء أكثر مما كان يحتوي عليه في الزمن الماضي.

وإذا كان يتكوّن الآن من عدّة قطع متباينة فذلك لأنه كان كذلك منذ صناعته، ونقول على نحوٍ أشدّ عموماً بأن الأجسام غير العضوية وهي الأجسام التي نحتاج إليها من أجل العمل والتي اتخذناها نموذجاً لتحديد تفكيرنا تخضع لهذا القانون البسيط وهو: «أن الحاضر لا يحتوي على شيء أكثر مما يحتوي عليه الماضي، وإن ما نجده في النتيجة كان موجوداً في سببها» لكن لنفرض أن الجسم العضوي يتميّز بسِمَة خاصّة، وهي أنه ينمو وأنه يتغيّر دون انقطاع، كما تدلّ على ذلك أكثر الملاحظات سطحية؛ فليس ثمّة ما يدعو إلى العجب من أنه كان **واحداً** في أول الأمر ثم أصبح **متعدّداً**.

إن توالد الأجسام العضوية ذات الخلية الواحدة ينحصر في هذا الأمر نفسه، فالكائن الحيّ ينقسم إلى نقيضين كلٌّ منهما فرد كامل. حقّاً إن الطبيعة تحدّد القدرة على إنتاج الكلّ مرة أخرى لدى الحيوانات الأكثر تعقيداً في بعض الخلايا المسمّاة بالخلايا الجنسية، وهي تكاد تكون مستقلة. غير أن شيئاً من هذا القدر يمكن أن يظلّ شائعاً في بقية الأجسام، كما تشهد بذلك ظواهر تجديد الأنسجة، (Regeneration).

ويتصوّر المرء في بعض الحالات الممتازة أن هذه القدرة تبقى

بتمامها في حالة كامنة وتظهر لأول فرصة. وحقيقة ليس من الضروري أن يكون انقسام الكائن العضوي إلى قطع قابلة للحياة أمراً ممكناً حتى يحكق الكلام عن الفردية. فيكفي أن ينطوي هذا الكائن العضوي على تنظيم خاص للأجزاء قبل التجزئة وأن نفس التنظيم يميل إلى الظهور من جديد في الأجزاء متى تمّ فصلها، وهذا هو ما نلاحظه على وجه التحقيق في العالم العضوي، فلنستنبط إذن أن الفردية ليست كاملة مطلقاً. وأنه من اليسير في أغلب الأحيان، بل من المستحيل أحياناً، التفرقة بين ما هو فرد وبين ما ليس بفرد، ومع ذلك فإن الحياة تظهر بحثاً عن الفردية وتحيل تكوين مجموعات منعزلة ومغلقة بطبيعتها.

وبهذا يتميز الكائن الحيّ عن كل ما يعزله إدراكنا الحسّي أو علمنا ويغلقه بطريقة مصطنعة. ومن الخطأ أن يقارن بينه وبين شيء من الأشياء. وإذا أردنا البحث في العالم غير العضوي عن وجه للمقارنة فينبغي لنا ألاّ نقارن الجسم الحيّ بشيء مادّي محدّد. بل نقارنه من باب أولى بالكون المادّي بأسره. حقاً إن هذه المقارنة لا تفيدنا عندئذ في شيء له قيمته لأن الكائن الحيّ يمكن ملاحظته في حين أن الكون بأسره يتكوّن أو يمكن إعادة تكوينه عن طريق التنكير، فعلى الأقل نكون قد وجّهنا الانتباه على هذا النحو إلى الخاصية الجوهرية في التنظيم العضوي. إن الجسم الذي يحيا يشبه الكون في جملته، وهو يشبه كل كائن شعوري ينظر إليه في حدّ ذاته من جهة أنه يدوم، فماضيه يمتدّ بتمامه في حاضره ويظل فيه حاضراً ومؤثّراً وإن لم يكن الأمر كذلك فهل يمكننا أن نفهم أنه مرّ بمراحل

محدّدة تماماً. وبدّل أعماراً وأن له تاريخاً في نهاية الأمر؟! وإذا أنا وجّهت نظري إلى جسمي بصفة خاصة وجدت أنه يشبه شعوري في أنه ينضج شيئاً فشيئاً من الطفولة إلى الهرم، وأنه يدخل في مرحلة الشيخوخة مثلي، بل إن النضج والشيخوخة ليسا جرياً على الدقّة في التعبير سوى صفتين لجسمي، وإني لأستخدم المجاز لأُطلق نفس الاسم على التغييرات المقابلة لشخصي الشعوري، والآن إذا هبطت سُلّم الكائنات الحيّة من أعلاه إلى أسفله، وإذا انتقلت من أشدّ الكائنات تميّزاً إلى أقلّها تميّزاً أي من الجسم الإنساني المتعدّد الخلايا إلى جسم النقاعيـة ذي الخلية الواحدة[1] فإني سأجد حتى في هذه الخلية الواحدة عملية الشيخوخة نفسها. فالنقاعية تستنفد طاقتها بعد عدد معين من الانقسامات. وإذا استطاع المرء عن طريق تعديل البيئة[2] أن يؤخّر اللحظة التي يصبح تجديد شباب هذا الكائن فيها عن طريق التبديل ضرورياً فإنه لا يستطيع تأجيل ذلك على نحو غير محدود. حتماً قد يجد المرء بين هذين الطرفين الأقصيين الذين تكون فردية الكائن بينهما محدّدة تماماً. حالات عديدة أخرى تكون الفردية فيها أقلّ ظهوراً، ومع أنه شيخوخة في بعض أجزائها دون ريب فليس من الممكن تحديد الأجزاء التي تُصاب بهذه الشيخوخة على وجه الدقّة. ونقول مرة أخرى إنه لا يوجد قانون بيولوجي عامّ

---

(١) قاموس الشهابي: شعبة حيوانات دنيا مجهرية وهي التي سمّاها المجمع اللغوي المصري التقييمات.

(٢) Calkins, Studies on the life history of Protozoa (Arch.f.) Entwick ehungs mechanik, vol. xv, 1903 p.139 - 186.

ينطبق دون أيّ تحوير وبطريقة آلية على أيّ كائن حيّ. فليس هناك سوى «اتجاهات» تقذف فيها الحياة الأنواع بصفة عامّة وكل نوع خاصّ يؤكد استقلاله بنفس الفعل الذي يتكوّن به ويتبع هواه وينحرف عن خطّ سيره إن قليلاً وإن كثيراً، بل يصعد المنحدر أحياناً ويبدو أنه يدير ظهره للاتجاه الأصلي ولن يجد العلم مشقّة في أن يبيّن لنا أن شجرة ما لا تهرم إذ إن أغصانها القصوى غضّة دائماً وقادرة أيضاً على إنتاج أشجار جديدة دائماً بطريقة غرس العقل، لكن في مثل هذا الجسم ـ الذي يشبه بالأحرى أن يكون مجتمعاً بدلاً من أن يكون فرداً ـ يوجد شيء يدبّ إلى الهرم، وذلك على الأقل فيما يتصل بالأوراق وداخل الجزع. فكل خليّة ينظر إليها في حدّ ذاتها تتطور على نحو محدّد ونقول: حيثما يوجد شيء حيّ يوجد أيضاً سجل مفتوح للزمن.

٢١ ـ التقدّم في الزمن والفردية:

سيقول بعضهم ليس هذا إلّا مجازاً في التعبير ـ والواقع أن جوهر المذهب الميكانيكي أن يطلق اسم المجاز على كل تعبير ينسب إلى الزمن تأثيراً فعّالاً وحقيقة خاصّة به. ومهما أرتنا الملاحظة المباشرة أن الكُنه الحقيقي لوجودنا الشعوري ذاكرة أي امتداد للماضي في الحاضر أي ديمومة فعّالة لا رجعة فيها، ومهما برهن لنا الاستدلال على أننا كلما ابتعدنا عن الأشياء التي يقتطعها الرأي العادي والعلم، ومن المجموعات المنعزلة، كنّا أكثر قُرباً من الحقيقة الواقعية التي تتغير في جملتها من حيث استعداداتها

الداخلية، كما لو كانت ذاكرة تكدّس الماضي وتجعل العودة إلى الوراء أمراً مستحيلاً، فإن الغريزة الميكانيكية للعقل أقوى من الاستدلال ومن الملاحظة المباشرة.

وإن الميتافيزيقي الذي نحمله بين ثنايانا بصفة غير شعورية والذي يمكنه تفسيره، كما سنرى فيما بعد، وبنفس المركز الذي يشغله الإنسان بين مجموعة الكائنات الحيّة - نقول إن هذا الميتافيزيقي له مطالبه المحدّدة، وتفسيراته النهائية ونظرياته التي لا يمكن تعديلها.

وهي تتلخص جميعها في إنكار الديمومة الواقعية. فمن الواجب أن ينحصر التغيير في تنظيم الأجزاء أو نقض تنظيمها، وأن تكون استحالة رجعة الزمن شيئاً ظاهرياً يتناسب مع جهلنا، وأن تكون استحالة العودة إلى الوراء عجزاً في الإنسان في إعادة الأشياء إلى أماكنها.

ومن ثَمَّ فإن التقدّم في الشيخوخة لا يمكن إلّا أن يكون تحصيلاً تدريجياً أو فقداناً لبعض المواد، وربما كان هذين الأمرين جميعاً. فحقيقة الزمن بالنسبة إلى الكائن الحيّ لا تختلف في شيء عن زمن المقياس الزمني الذي يفرغ فيه المستودع العلوي في الوقت الذي يمتلىء فيه المستودع الأسفل، والذي يمكن إرجاع الأشياء فيه إلى وضعها الأول عندما نعكس هذا الجهاز.

حقاً ليس هناك اتفاق على ما يكتسب ولا على ما يفقد بين يوم الميلاد ويوم الوفاة فقد وجّهت العناية بالتفسير النمو المستمر لحجم

البروتوبلاسما منذ ميلاد الخلية حتى موتها[1]. وأكثر من ذلك عمقاً واحتمالاً للصدق ذلك التفسير الذي يرجع النقص إلى كمية الغذاء التي يحتوي عليها «الوسط الداخلي» الـذي يتجدد فيـه الكائن العضوي، والذي يرجع الزيادة إلى كمية المواد الباقية التي لا يطرحها الجسم والتي متى تكدّست فيه انتهت بأن تكون عليّـة «كقشرة جامدة»[2]، ومع ذلك فهل يجب أن نصرّح مع أحد كبار علماء الميكروبات أن كل تفسير للشيخوخة لا يحسب حساباً للبلعمة (phogocytole)[3] ليس كافياً[4]؟ ليس من اختصاصنا أن نبتّ في هذه المسألة. ولكن نظر لأن النظرتين تتفقان في تأكيد التكديس المستمر أو الفقدان المطّرد لنوع خاص من المادة، في حين أن ليس ثمّة تثنية كبيرة بينهما فيما يتعلق بتجديد ما يكتسب وما يفقد فإن ذلك يكفي في بيان أنهما قد حدّدتا مجال التفسير بطريقة سابقة للتجربة. وسنرى ذلك على نحو أفضل كلما تقدّمنا في هذه الدراسة. فليس من اليسير على مَن يفكّر في الزمن أن يتخلّص من صورة الجهاز الرملي لقياس الزمن.

---

(١) Sedgwick Minot, on certain phenomend of growing old (Proc. of the American Alloc). For the advdncement of science, 39th meeting, Salem, 1891, p.271 - 288.

(٢) Les Dantec, l'individualité et l'erreur individualiste, Paris, 1905, p.89et suiv.

(٣) خلية تحدق الأجسام العضوية أو غير العضوية الضارّة وتمثّلها أو تقضي عليها. والنسبة إليها بلعمي، وتسمى عمليتها بلعمية»، «المترجم».

(٤) Metchnikoff, la dégénerescence senile (Année biologique III 1897 249 et suiv, CP du meme auteur: la nature humaine), Paris 1903, p.312et suiv.

فمن الواجب أن يكون سبب شيخوخة الكائن الحيّ أكثر عمقاً. نعتقد أن هناك اتصالاً غير منقطع بين تطوّر الجنين وتطور الكائن العضوي الكامل.

فالدفعة التي تدعو إلى كبر الكائن الحيّ ونموّه وشيخوخته هي نفس الدفعة التي تجعله يختار مراحل حياة الجنين. فنموّ الجنين تغيّر دائم لشكله. وإذا أراد أحد أن يسجّل جميع المظاهر المتعاقبة لهذا التغيّر فسوف يظلّ في تسلسل لا نهاية له، كما يحدث ذلك عندما يطرحه المرء متّصلاً من المتّصلات، فالحياة امتداد لهذا التطور السابق للولادة. والدليل على ذلك أنه من المستحيل في أكثر الأحيان أن نحدّد إذا ما كنّا تجاه كائن عضوي تدبّ إليه الشيخوخة أو تجاه جنين يستمر في التطور: وتلك حال يرقانات الحشرات أو الأحياء ذات الصدف مثلاً. ومن جانب آخر، فإن بعض الأزمان التي تتعرّض لجسم عضوي كجسمنا، كأزمة المراهبة ومن اليأس، والتي تقضي إلى تحوّل الفرد تحوّلاً تامّاً، يمكن مقارنتها تماماً بالتغيّرات التي تتم في أثناء حياة اليرقانة أو حياة الجنين، ـ ومع ذلك فإنها جزء جوهري من شيخوختنا. ولو كانت هذه التغيّرات تحدث في عمر معين، وفي زمن يمكن أن يكون قصيراً إلى حدٍّ كافٍ ـ لما أكد أحد أنها تطرأ حينئذ من الخارج بطريقة مفاجئة، لهذا السبب وحده هو أن الكائن قد بلغ عمراً معيناً كما تصل دعوة التجنيد إلى مَن أكمل العشرين من عمره. ومن البديهي أن تغيّر مثل تغيّر المراهقة يُعدّ شيئاً فشيئاً في كل لحظة منذ الولادة بل قبلها، وأن السير نحو شيخوخة الكائن الحيّ حتى هذه الأزمة ينحصر جزئياً على الأقل في هذا

الإعداد التدريجي، وبالاختصار فإن الشيء الحيوي بمعنى الكلمة الذي تنطوي عليه الشيخوخة هو تغيّر الشكل تغيّراً مستمراً غير محسوس وانقسامه إلى ما لا نهاية له. هذا ومن الأكيد أن بعض ظواهر الانهيار العضوي تصحب هذا التغيّر. وهناك تفسير ميكانيكي للشيخوخة يعني بهذه الظواهر. ويسجّل هذا التفسير ظواهر التلف الكبرى والتكدّس التدريجي للمواد المتخلّفة، والنمو الشاذّ المطّرد للبروتوبلاسما في الخلية. لكن يوجد خلف هذه النتائج الظاهرة سبب داخلي خفي. وإن تطوّر الكائن الحيّ الذي يشبه تطوّر الجنين يتضمن تسجيلاً مستمراً للديمومة واستمراراً للماضي في الحاضر، ويتضمن تبعاً لذلك مظهراً لذاكرة عضوية على الأقل.

إن الحالة الراهنة لجسم مادّي تتوقف فقط على ما مرّ به من اللحظة السابقة، وإن موضوع النقط المادية لمجموعة حدّدها العلم وعزلها لمحدّد بوضع هذه النقط نفسها في اللحظة السابقة مباشرة. ونقول بعبارة أخرى إن القوانين التي تسيطر على المادة غير العضوية يمكن التعبير عنها من حيث المبدأ، بمعادلات التفاضل التي يلعب فيها الزمن (بالمعنى الذي يفهمه الرياضي من هذه الكلمة) وظيفة العنصر المتغيّر المستقل. فهل هذا هو شأن قوانين الحياة؟

وهل تجد حالة جسم حيّ تغيّراً كاملاً لها في الحالة التي تسبق مباشرة؟ نعم إذا سوّينا بينه تبعاً لما تقتضيه الحاجة، وبين المجموعات الصناعية التي يجري عليها الكيميائي وعالم الطبيعة وعالم الفلك تجاربهم وإذا اتفقنا سلفاً على المماثلة بين الجسم الآلي والأجسام الطبيعية الأخرى.

ولكن لهذه القضية معنىً محدداً تماماً في علـم الفلك وفي علمي الطبيعة والكيمياء، فهي تعني أن بعض المظاهر في الحاضر التي تهمّ العلم يمكن حسابها بناءً على صلتها بالماضي القريب، وليس على بعض الظواهر الخاصة **بالانهيار** العضوي.

أما فيما يتصل **بالخلق** العضوي وظواهر التطور التي تتكوّن منها الحياة على وجه الدقّة، فإننا على عكس ذلك لا نلمح كيف نستطيع إخضاعها للدراسة الرياضية. سيقال إن هذا العجز إنما يرجع فقط إلى جهلنا، غير أنه قد يعبّر أيضاً عن اللحظة الحالية لجسم لا يرجع سبب وجودها إلى اللحظة التي تسبق مباشرة، وأنه من الواجب أن نضيف إليها كل ما في الكائن العضوي بأسـره ووراثته، أي جملة تاريخ طويل في نهايـة الأمر. والحقيقـة أن الفرض الأخير من هذين الفرضين هو الذي يعبّر عن الحالة الراهنة للعلوم البيولوجية، بل إنه يحدّد اتجاهاً. أما الفكرة القائلة بأن رياضياً فوق المستوى الإنساني يستطع إخضاع الجسم الحيّ لنفس الدراسـة الرياضية التي نطبّقها على مجموعتنا الشمسية، فقد صدرت شيئاً فشيئاً عن نظرة ميتافيزيقية خاصّة تشكّلت بصورة أكثر دقّة منذ الكشوف الطبيعية التي قام بها «جاليليو» ولكنها كانت دائمـاً الميتافيـزيقا الطبيعية للعقل الإنساني ـ وسنبيّن ذلك فيما بعد ـ من الواجب الحذر من هذه الميتافيزيقا بسبب وضوحها الظاهري ورغبتنا المُلِحّة في القول بصدقها، وتلهّف كثيرٍ من العقول الممتازة على قبولها دون دليل.

وأخيراً بسبب جميع ألوان الإغراء التي تباشرها على تفكيرنا.

وإن جاذبية هذه الميتافيزيقا بالنسبة إلينا دليل كافي على أنها تشبع ميلاً فطرياً. ولكنّا سنرى فيما بعد أن الميول العقلية التي تبدوا فطرية في الوقت الحاضر، والتي خلقتها الحياة ضرورة، وفي أثناء تطورها قد أعِدّت من أجل غاية أخرى مختلفة تماماً عن تزويدنا بتفسير للحياة.

٢٢ ـ الميتافيزيقا بين الاستبعاد والاستبقاء باسم العلم:

... وما الحاجة إلى الميتافيزيقا في هذا العصر، عصر العلم؟. هذا هو السؤال الذي يتردّد ـ وإن لم يكن بنفس الصيغة ـ في مؤلّفات الغالبية العظمى لفلاسفة العصر الحديث الذين يتعرّضون للميتافيزيقا عموماً. والسؤال في ذاته وبصورته تلك، يثير التساؤل: فما هي الضرورة التي تدفع إلى إثارته؟ أو ـ بعبارة أخرى ـ لماذا هذا السؤال أصلاً؟ إن العلم ـ وهذه حقيقة لا شك فيها ـ يميّز العصر الحديث عن غيره من العصور، كما كان الدين يميّز العصور الوسطى تمييزاً لا شك فيه أيضاً. لكن، لماذا ينفرد عصرنا ـ دون تلك ـ بإثارة هذا السؤال؟ في العصور الوسطى لم يوضح السؤال: «وما الحاجة إلى الميتافيزيقا في هذا العصر، عصر الدين؟» بل وضع بدلاً منه السؤال الرئيسي التالي: كيف يمكن التوفيق بين الفلسفة (الميتافيزيقا) والدين؟ وثَمّت اختلاف جوهري بين السؤالين، فالسؤال الأول يتضمن الشك في إمكان قيام الميتافيزيقا جملة، أما السؤال الثاني فينظر إلى الميتافيزيقا كما لو كانت شيئاً مُسلّماً به، لا يقبل الشك ـ وكان هذا الأمر الأخير هو الذي يمثّل اعتقاد غالبية

المفكّرين في العصور الوسيطى. نقول «غالبية المفكّرين» لأن فئة منهم شكّت في قيمة الميتافيزيقا، لا في ذاتها وبما هي كذلك، وإنما لتعارض أقوالها مع الدين، أو الشريعة كما يقولون، وهي فئة قليلة لا تشكّل اعتراضاتها تيّاراً عامّاً غالباً يناهض الميتافيزيقا. إذن، فكون عصرنا ينفرد بإثارة هذا السؤال، لدليل بيّن على أن هناك تيّاراً عامّاً يشكّ في إمكان قيام الميتافيزيقا بما هي كذلك، إيماناً بوحدانية العلم وقدرته على تزويدنا بتفسير لكل شيء وبمعرفة العِلَل الأولى والأخيرة. ولذلك نجد في هذا العصر وحده ظاهرة فريدة هي كثرة الأبحاث التي يكتبها كبار الفلاسفة والتي تحمل صراحة عنوان: «ما الميتافيزيقا؟». والسؤال عمّا هو شيء من الأشياء هو ـ فيما يقول هيدجر بحق ـ «سؤال عن ماهيّة هذا الشيء، ولا ينبثق السؤال عن ماهيّة شيء ما إلاّ عندما يصبح الشيء ـ الذي توضع ماهيّته موضوع التساؤل ـ غامضاً ومتلبّساً، وإلاّ عندما تصبح العلاقة بين الإنسان، وما هو موضوع التساؤل واهنة أو مزعومة»[1]. فالسؤال ما الميتافيزيقا؟ يتضمن أن الميتافيزيقا صارت وكأنها مشكلة تنتظر الحلّ أو أزمة بحاجة إلى تفريج ـ ولم يكن الأمر كذلك قبل هذا العصر، عصر العلم، فلقد كان التأمّل الميتافيزيقي سائداً ـ على نحو تلقائي ـ أيام اليونان وفي العصور الوسطى، دونما تساؤل صريح من إمكان قيام الميتافيزيقا. صحيح كانت هناك شكوك في بعض أقوالي، لكن لم يحدث أن وضعت الميتافيزيقا في جملتها موضع التساؤل أو الشك. ومنذ مطلع العصر الحديث، حيث بدأ العلم

---

(١) هيدجر...

الطبيعي في الظهور، وثمة سؤال رئيسي يتردّد ـ على نحو أو آخر ـ من مؤلفات الفلاسفة: ما هو فيصل التفرقة بين العلم والميتافيزيقا؟ أيتمثّل في الموضوع الذي يبحثه كلٌّ منهما أم في المنهج الذي يستخدمه أم في الموضوع والمنهج على السواء؟ نعم إنه منذ أرسطو والفلاسفة يفرّقون بين الميتافيزيقا والعلم، وخاصّة من حيث الموضوع، فالميتافيزيقا تبحث ـ في نظرهم ـ في الموجود بما هو موجود، أما العلم فيبحث في الموجود «بحال ما» لكن التفرقة لم تكن أساسية، ذلك أن التفرقة الأساسية عندهم كانت بين القسم العملي من الفلسفة وقسمها العلمي الذي كان يضمّ العلم الطبيعي بوصفه العلم الأسفل، والميتافيزيقا بوصفها العلم الأعلى[1] «فالعلوم ـ كما يقول الفارابي ـ منها جزئية ومنها كليّة. . . العلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات، ويختصّ نظرها بأعراضها الخاصة بها، مثل علم الطبيعة. . . وعلم الهندسة. . . وعلم الحساب. . . وعلم الطب. . . وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر فيما يعمّ جميع الموجودات. وأما العلم الكلّي (الميتافيزيقا) فهو الذي ينظر إلى الشيء العامّ لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة، وفي أنواعه ولواصقه. ومن الأشياء التي لا تعوّض بالتخصيص فشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدّم والتأخّر والقوة والفصل والتامّ والناقص[2].

---

(١) رسائل ابن سبعين، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي.

(٢) الفارابي: «كتاب الإبانة عن غرض أرسطو ليس من كتاب ما بعد الطبيعة» في «المجموع»، مصر، ١٩٠٧، ص ٤١.

هذه هي تفرقة فلاسفة ما قبل العصر الحديث، عصر العلم، بين الميتافيزيقا والعلم. وهي تفرقة فرعية، أي بين فرعين أحدهما جزئي والآخر كلّي، يندرجان تحت قسم واحد هو القسم العلمي في الفلسفة، مقابل القسم العملي فيها. لم تصبح هذه التفرقة أساسية إلّا في العصر الحديث عندما ظهر العلم الحديث، وعندما بدأ الفلاسفة يبحثون في مناهجه، وكان الهدف الذي يسعون إليه من وراء هذه التفرقة هو إما استبعاد الميتافيزيقا من أجل العلم، أو استبقائها من أجل العلم أيضاً. وفيما يلي تفصيل لذلك. قد يبدو للبعض أن استبعاد الميتافيزيقا باسم العلم، دعوة جديدة استحدثها المناطقة الوضعيون في وقتنا الحاضر، والحق أنّها قديمة قِدَم بيكون ـ الذي يُعدّ أول فيلسوف وضعي وحّد شِعاب الطريق نحو استبعاد الميتافيزيقا فبيكون هو أول مَن أقام التفرقة بين العلم والميتافيزيقا من حيث المنهج، فالميتافيزيقا عنده تستخدم المنهج التأمّلي، أما العلم فيستخدم المنهج الاستقرائي، أو بعبارة أخرى، المذاهب الميتافيزيقية هي من صنع الخيال، وتقابلها النظريات العلمية التي هي نتيجة للاستدلال الاستقرائيي من الوقائع. وهذا الرأي هو الذي أدّى في الحقيقة إلى ما يشبه الطلاق البائن بين العلم والميتافيزيقا فنظر إلى منهجي الاستقراء والتأمّل على أنهما متقابلان وقد ذهب بيكون إلى أن البحث الاستقرائي السليم لا يكون إلّا بغياب كل الأفكار السابقة، فأولئك الذين تملأ عقولهم التأمّلات لا يصلحون للقيام بالتجربة العلمية والمشاهدة العلمية. إنهم يتحيّزون لتأملاتهم. وهذا التحيّز يجعلهم مستعدّين لملاحظة الوقائع التي

تؤيد تأمّلاتهم فحسب، وغير راغبين في ملاحظة الـوقائـع التي تفنّدها. ويترتب على ذلك أنهم لا يحصلون على الحقيقة، وإنما يدعمون آراءهم التي تصوّروها من قبل وبالتالي تصبح تحيّزاتهم ضجة وخرافات.

أ ـ عند بيكون:

إن معارضة بيكون للميتافيزيقا أقلّ عنفاً من معارضة المناطقة الوضعيين لها، ذلك أن معارضته للميتافيزيقا مـا هي إلاّ مجرد معارضة لمنهجها. ولم يكن رفضنا لطابع الميتافيزيقا المجرّد، بقدر ما كانت رفضاً القفز إلى النتائج الميتافيزيقية. ويرى بيكون أننا سنصل ـ عن طريق النهوض بالعلم وتطويره، وعن طريق البدء بالملاحظة، ومن ثم تطوير النظريات تطويراً يصل بها إلى درجة من التحديد، عن طريق طلوع سُلّم الاستقراء درجة درجة ـ سنصل عن طريق هذا كله إلى أشدّ النظريات الأساسية، ألا وهي الميتافيزيقا العلمية. فهذه الميتافيزيقا ستكون علمية، لأنها لم تتحقّق بالمنهج التأمّلي، وإنما بـالمنهج الاستقـرائي[1] وهي جزء من الفلسفـة الطبيعية. فالفلسفة عند بيكون تنقسم ثلاثة فروع: الفلسفة الإلّهية، والفلسفة الطبيعية، والفلسفة الإنسانية أو الإنسانيات ـ والفلسفـة الطبيعية تنقسم قسمين فرعيين: نظري وعملي. القسم الأول يهتم

(١) Asassi J. The nature of scientific problėms and their Roots in metaphysics, in Bunge, n (ed). - The Critical - Approach to science, London, The free press, 1964, p.194.

ببحث العِلَل، والثاني يهتم بأحداث النتائج. والقسم النظري من الفلسفة الطبيعية ينقسم إلى فيزياء خاصة وميتافيزيقا[1]. وهاهنا نقابل تصوّر بيكون الجديد للميتافيزيقا وهو يوضح باستخدامه لهذا المصطلح القديم على نحو يختلف عن الاستخدام المألوف عموماً ـ أنه يريد أن يتبع القدماء ويحتفظ بالمصطلح القديم ولكن بمعنى مختلف[1]. وهناك في تاريخ الفلسفة أمثلة عديدة على التناول الاتّفاقي للمصطلحات. بيد أن مثل هذا التغيير في معنى المصطلح مصدر لكثير من اضطراب الفكر واختلاطه ـ وهذا ما نجده عند بيكون، فالميتافيزيقا العلمية عنده بوصفها قسماً خاصّاً من أقسام الفلسفة الطبيعية تهتم بالطبيعة، ولا شيء غير الطبيعة، ولكنهاتهتم بأسمى أجزاء الطبيعة وحسب، فهي تعني ـ على العكس من الفيزياء التي تتناول ما هو كامن في المادة، وبالتالي تكون عابرة مؤقتة ـ بما هو أكثر تجريداً وثباتاً، وبينما تفترض الفيزياء من الطبيعة الوجود والحركة والضرورة الطبيعية، نجد أن الميتافيزيقا تفترض إلى جانب ذلك، الذهن والفكرة ـ وبما أن الجزء الخاص من الفلسفة الطبيعية يسمّيه بيكون الفيزياء الخاصة، فإننا نستطيع أن نستدلّ بسهولة أن الميتافيزيقا الجديدة، أو العلمية، ترادف الفيزياء العامة. لقد دافع كلٌّ من ديكارت وكانت عن الميتافيزيقا العلمية، وعدّ كلٌّ منهما الميتافيزيقا الخاصة به مجموعة من المعارف اليقينية، وبالتالي العلمية وكانت فكرتهما عن اليقين تختلف عن فكرة بيكون، فقد كانت استدلالاً قبلياً أكثر منها استدلالاً استقرائياً. وترتب على ذلك

(١) Ibid., p.89.

أنهما نظرا إلى الميتافيزيقا على أنها بداية البحث العلمي، لا نهايته كما ذهب بيكون، بيد أن كلاً منهما نظرا إلى العلم بوصفه يقينياً، والتسليم بأن الميتافيزيقا لا بدّ أن تكون علمية، وإلا استبعدت، تجعلهما مختلفين عن بيكون[1]. إن بيكون لم يستبق الميتافيزيقا ولم ينقدها لمجرد أنه جعلها علمية تستخدم المنهج الاستقرائي، لأنها في هذه الحالة لا تخرج عن ميدان العلم بمعناه الواسع، أو هي لا تخرج عن كونها فيزياء عامّة في مقابل العلم الطبيعي الذي هو الفيزياء الخاصة. لذلك، فبيكون ينتمي إلى أولئك الذين استبعدوا الميتافيزيقا بمعناها المعروف التقليدي، أي تلك التي تقوم على المنهج التأمّلي ولقد اشتطّ في نقده لهذه الميتافيزيقا إلى الحدّ الذي لم يفرّق معه بين الميتافيزيقا الحقيقية الجيدة، والميتافيزيقا الباطلة الرديئة الزائفة، فهجومه على ميتافيزيقا أرسطو نظر إليه على أنه هجوم على كل ميتافيزيقا. وهذه مبالغة من جانبه، ذلك أن الهجوم يعدّ مقبولاً وذا تأثير عندما كانت ميتافيزيقا أرسطو سائدة وفي عنفوان قوتها. لكن بعدئذ، جاء نصر النظرية الكوبرنيقية وميتافيزيقا جاليليو وديكارت. ومما لا شك فيه أن هذا التطور قد أحدث تغيّراً في الموقف، فمنذ ذلك الوقت أصبح من الضروري تعديل فكرة بيكون المبالغ فيها عن الميتافيزيقا، وذلك بدراسة الفرق بين ميتافيزيقا أرسطو الزائفة أو الرديئة وميتافيزيقا ديكارت الجيدة. ومع هذا، احتدم الجدال حول هذه المشكلة ما دامت هناك حاجة في ذلك الوقت تستدعي تشجيع التجريب وتفضيله على التأمل. ورغم هذا

---

(١) Bacon's philosophical works London, 1905, p.89.

كله، فإن نقد بيكون ونقد الوضعيين ـ عموماً ـ للميتافيزيقا بما هي كذلك قد أفاد الميتافيزيقي الحق، ذلك أن الميتافيزيقا يمكن أن تنحلّ بسهولة وترتدّ إلى شبه علم أو علم زائف، بأن تقدّم إطاراً لتفسيرات على القد ad hac explanations، بدلاً من أن تقدّم التفسيرات العلمية. لكن هموم بيكون والوضعين على الميتافيزيقا بوصفها ميتافيزيقا على القد (ضيّقة) أو شبه علمية، ساعد الميتافيزيقي الأصيل على أن يأخذ حذره من الوقوع في التطبيقات اللاّ عقلية[1]. وخلاصة موقفة بيكون من الميتافيزيقا هي أن الميتافيزيقا عنده يجب أن تستبعد، ما دامت تقوم على منهج التأمّل، أما العلم فباقٍ، طالما أنه يستخدم منهج الاستقراء، ويعدّ بيكون بذلك أول مَن مهّد لاستبعاد الميتافيزيقا بمعناها التقليدي المعروف باسم العلم ومن أجل تقدّمه، رغم مناداته بما أسماه الميتافيزيقا العلمية، التي هي أشبه ما تكون بالفيزياء العامّة، ورغم أن نقده للميتافيزيقا قد أفاد الميتافيزيقيين العقليين في أن يتجنبوا الوقوع في أسْر النزعات اللاّ عقلانية، وبيكون بتفرقته بين الميتافيزيقا والعلم قد فصل بين التأمّل الذي يعين على تخيّل الفروض والتجريب الذي يساعد على تحقيق هذه الفروض، إنه بعبارة أخرى ـ استبعد الفرض وحطّ من شأنه، وأعلى من قيمة الملاحظة والتجريب، في حين أن العلم بمعناه الدقيق لا يكون ـ وهذا ما سنفصّله فيما بعد ـ إلاّ بفرض الفروض أولاً، فمحاولة تحقيقها ثانياً، أي أنه لا غنى للعلم عن الميتافيزيقا، فالنظريات العلمية لا تجيء على نحو استقرائي من

---

(١) Ibid., p.192.

الوقائع وإنما يتخيّل أولاً ثم يتحقق تجريبياً بعد ذلك ورغم اعتراف الكثير من علماء العصر الحاضر بحاجة العلم إلى الميتافيزيقا، أي حاجة التجريب إلى التأمّل، فإن الدعوة إلى استبعاد الميتافيزيقا لا تـزال آخذة بلبّ بعض الفلاسفة المعاصرين وهم المنـاطقـة الوضعيين، بل لقد نشر أحدهم، وهو كرنب، بحثاً بعنوان: «استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقي Vberwin dung dermeta-phy durdh logische a malyse der sprache» (١٩٣٢). والحق أن دعاوي المناطقة الوضعيين في إنكار الميتافيزيقا، لم تخرج عمّا جاء في هذا البحث. لذلك، فسوف نعرض لأهم النقاط التي وردت فيه، تمهيداً للردّ عليه[1]. ما الذي يفهمه كرنب من «الميتافيزيقا» التي يحاول أن يستبعدها؟ إن الميتافيزيقا في رأيه محاولة للتعبير عن أشياء لا يستطيع العلم التجريبي تناولها، ولا يقوى على الوصول إليها ويقسم كرنب كل القضايا التي تحمل معنى ثلاث فئات:

أ ـ قضايا صادقة بالنسبة لصورتها وحدها (أي الأحكام التكرارية أو التحليلية)، وهذه القضايا ـ في رأي كرنب ـ لا تقول شيئاً عن عالم الواقع، ويدخل كرنب ضمن هذه القضايا قواعد المنطق والرياضة.

---

(١) ترجم هذا البحث القصير إلى الفرنسية، بعنوان مختلف قليلاً عن العنوان الألماني، فالترجمة تقرأ «هكذا العلم والميتافيزيقا أمام التحليل المنطقي للغة، وسوف نشير إليه بـ (JM).

La science la Metaphysique et devant I'Analyse logique du Iangage. 1.

ب ـ قضايا تنطوي على تناقض منطقي: وهذه قضايا كاذبة بالنسبة للصورة.

جـ ـ أما القضايا التي تبقى بعد ذلك فهي أحكام التجربة، وهي تتعلق بالعلم التجريبي، وقد تكون صادقة أو كاذبة[1].

ويذهب كرنب بعد ذلك إلى القول بأن القضايا التي لا تنتمي إلى أيٍّ من هذه الفئات الثلاث، هي خلوٌ من كل معنى. وقضايا الميتافيزيقا هي ـ في نظره ـ من هذا القبيل. وهو لا يفهم الميتافيزيقا على أنها الميتافيزيقا التأملية التي تقول بالمعرفة على أساس «العقل الخالص» و«العيان الخالص» بمعزل عن التجربة، بل يضيف إليها كذلك الميتافيزيقا التي تقوم على التجربة، لكنها تحاول ـ عن طريق استدلالات خاصة أن تعرف ما يقوم وراء التجربة المباشرة (الشيء في ذاته) ثم يأخذ كرنب في تعداد الاتجاهات الميتافيزيقية التي يعاديها، وهي الواقعية (ويعني بها كرنب المادية والذاتية والمثالية والظاهراتية والوضعية بمعناها القديم)[1].

ب ـ عند كرنب:

لكن، كيف يستبعد كرنب الميتافيزيقا؟ يرى كرنب أن أعداء الميتافيزيقا كثيرون منذ أيام اليونان إلى وقت الفلاسفة التجريبيين في القرن التاسع عشر، وكانت انتقاداتهم توجّه من وجهات للنظر مختلفة، فقد رأى البعض أن الميتافيزيقا مذهب خاطىء، لأنها

---

(١) Carnap JM, p.13.

تتناقض ومعرفتنا التجريبية، وذهب البعض إلى أنها غير يقينية، على أساس أن مشاكلها تجاوز حدود المعرفة، التجريبية، ورأى الكثيرون من أعداء الميتافيزيقا أن الاهتمام بالمسائل الميتافيزيقية أمر عقيم لا جدوى منه. ومهما تعدّدت الاعتبارات ووجهات النظر التي يستند إليها أعداء الميتافيزيقا، فإن المنطق الحديث هو وحده ـ في رأي كرنب ـ القادر على تقديم إجابة دقيقة عمّا إذا كانت الميتافيزيقا ممكنة أم لا[١]. وهذه الإجابة لا تكون إلّا عن طريق تحليل اللغة، ذلك أن تحليل اللغة يكشف عن وجود كلمات ومجموعات من كلمات لا تشبه القضايا عند النظرة الأولى، لكنها في الحقيقة وعند إمعان النظر، ليست قضايا إطلاقاً. وهذه القضايا الزائفة هي ـ على وجه الدقّة ـ قضايا فارغة من المعنى ـ وهي كذلك لأحد أمرين: إما لأن الكلمات الموجودة فيها، كلمات لا معنى لها، أو لأن هذه الكلمات ـ إذا كانت ذات معنى ـ جمعت على نحو يكسر قواعد المنطقة.

ولكي يكون للكلمة معنى ـ يجب ـ في رأي كرنب ـ أن يتحقّق فيها الشرطان التاليان[٢]: لا بدّ أن تتحدّد صورة أبسط قضية تتجسد فيها هذه الكلمة (مثلاً بالنسبة للكلمة حجر، فإن صوره القضية الأوّلية يجب أن تكون : «س حجر»)[٢] بالنسبة لهذه القضية الأوّلية لا بدّ أن يكون هناك جواب عن السؤالين التاليين: من أيّ القضايا يمكن أن تستنبط؟ وما هي القضايا التي يمكن استنباطها منها؟ بهذا

(١) Ibid., p.10.

(٢) Ibid., p.10.

المعيار يأخذ كرنب في تحليل الكلمات الميتافيزيقية، ويكتشف أنها فارغة من المعنى، ومن أمثال هذه الكلمات «مبدأ الوجود» و«ماهيّة» و«الله»[1]. وبعد ذلك يضرب مثلاً تطبيقياً على التحليل اللغوي الذي ينصبّ على قضايا الميتافيزيقية، فيبيّن خلوّها من المعنى، ومن ثم يستبعدها ـ يستمدّه من بحث هيدجر «ما الميتافيزيقا؟»، وهي فقرة تدور حول العدم[2].

ويختم كرنب بحثه بقوله: إن الميتافيزيقا كلها أقوالاً فارغة من المعنى. لكنها مع ذلك يمكن النظر إليها على أنها تعبير عن الإحساس بالحياة عند هؤلاء الأفراد الذين أقاموا المذاهب الميتافيزيقية. لكن كرنب يعود فيحاول أن يصوّر نفسه معارضاً عنيداً للميتافيزيقا فهو يذهب إلى أن الفن (وخاصة الموسيقى) وسيلة مناسبة للتعبير عن الإحساس بالحياة، أما الميتافيزيقا فهي وسيلة قاصرة عاجزة عن القيام بذلك، فالميتافيزيقيون ـ فيما يقول ـ موسيقيون بلا موهبة موسيقية[3]. هذا هو محصل أفكار كرنب والمناطقة الوضعيين ـ عموماً ـ في استبعاد الميتافيزيقا. والجدير بالذكر في هذا أن باحثاً روسياً نشر سنة ١٩٣٤ مقالاً ينقد فيه ـ من وجهة نظر الفلسفة الماركسية[4] ـ بحث كرنب السابق عرضه فقال ما

---

(١) Ibid., p.9.

(٢) Ibid., p.17f.

(٣) Ibid., p.44.

(٤) Frank philipp. The pragmatic components in map's Elemination of car - metaphysics, in schilppl (ed). The philosophy of R. caraap. N.y. 1962, p.159f.

مؤدّاه أن استبعاد كرنب للميتافيزيقا استبعاد شكلي صوري، ذلك أن الوضعية ما هي إلّا مثالية مقنعة، أو هي ـ بعبارة أدقّ ـ تقع فريسة للنزعة الظواهرية الميتافيزيقية، وهي النزعة التي ترى أن مهمة العلم تنحصر في تقديم أنسب وصف للظواهر، «فالماهية» ـ في نظر كرنب ـ كلمة ميتافيزيقية لا معنى لها. إنه لا يفهم عبارات مثل «الماهيه موجودة» و«الظاهرة ماهوية» والفكر الإنساني يتعمّق ـ على نحو لا نهائي ـ من الظاهرة إلى «الماهية» (نينين) وكرنب ـ في رأي الناقد الروسي ـ لا يقوى على فهم الجذور الاجتماعية والاقتصادية للمثالية أو الميتافيزيقا التي يدّعي أنه يعاديها وهو بذلك لم يستطيع أن يتجاوز المثالية الميكانيكية بقناعها الوضعي، رغم هجومه على كل صورة من صورة «الميتافيزيقا» ورغم آماله في «فلسفة علمية» فالحق أن فلسفته ليست فلسفة علمية! وإنما هي نوع خاص من الإسكولائية وكرنب في بحثه هذا لا يقدّم لنا استبعاد الميتافيزيقا، بقدر ما يقدّم ذريعةً وسنداً للمثالية والميكانيكية والصورية، والباحث الروسي يلحّ في نقده على العنصر العملي البراجماطي بشكل ظاهر. وهذا الإلحاح يظهر في الطريقة التي يفهم بها مصطلح «استبعاد الميتافيزيقا» فقبل أن نستبعد الميتافيزيقا يجب ـ في رأيه ـ أن ننظر إلى الميتافيزيقا على أنها وسيلة لدعم طريقة معينة في الحياة، ولدعم عقيدة أو إيديولوجية سياسية أو دينية معينة واستبعاد الميتافيزيقا يجب أن يكون هدفه هو القضاء على هذه الإيديولوجية غير المرغوب فيها.

ويذهب الباحث الروسي إلى أن كرنب يعمل على «فصل

النظرية عن التطبيق ويتجاهل الهدف العملي للميتافيزيقا ويعلن خلوّها من المعنى وهو بعمله ينقد الميتافيزيقا التقليدية التي تنطوي على كلمات مثل «الله» و«المبدأ» و«الماهيّة» و«الجوهـر» ويحلّ محلها ميتافيزيقا جديدة يستبعد منها «العالم الواقعي» ويحلّ محلّه «عالم عملي» قوامه نظام من رموز منه يمكن استخلاص الوقائع المشاهدة فتلك هي وظيفة هذا النظام الرمزي فما هو بصورة للعالم الواقعي. ونستطيع أن نلخّص نقد الباحث الروسي على النحو التالي: يرى كرنب والوضعيون المنطقيون بعامّة أن العلم ما هو إلاّ طريقة «لتنظيم التجربة» لاكتشاف حقيقة موضوعية. لكن إن كان ذلك كذلك فهناك أيضاً طرق أخرى لتنظيم التجربة مثل الكسمولوجيا التومارية التي كانت سنداً للدين المسيحي والوضعيـة بإنكـارها للحقيقة الموضوعية تقدّم سنداً علميّاً لدعم الدين التقليدي. وإذا ذهب السرد إلى مثل ما ذهب إليه الباحث الروسي من أن الاعتقاد فلا بدّ له من أن ينظر إلى النظرية الوضعية في العلم على أنها عقبة تعوق تقدّم الإنسان وتضرّ بسلامة وجوده.

إن نقد الباحث الروسي لكرنب مثل على نقد أولئك الذين يهتّمون بالعنصر البراجماطي للغة العلم، فكرنب لم يحقّق بالفعل «استبعاد الميتافيزيقا» الذي زعمه لأنه حصر كلامه في العنصـر المنطقي للغة. ولقد أثار البراجماطيون مثل هذه الاعتراضات ذلك أنهم يهتمون أصلاً بالإنجازات الاجتماعية للقول، فجون ديوي مثلاً ذهب إلى أن المرء لا يمكن أن يستبعد الميتافيزيقا تماماً إلاّ إذا أدرك معناها إدراكاً كاملاً لا بأن يثبت فراغها في المعنى.

ويمثل هذا النقد الماركسي بعامّة للوضعية المنطقية (كما نلاحظـه بصورة متكاملة في كتاب «العلم في مقابل المثالية» للمفكّر الإنجليزي الماركسي كـورنفورت) وخـاصة في مسـألة استبعـاد الميتافيزيقا ونحن لا نميل إلى مثل هذا النقد لأنه يرتكز إلى اعتبارات غير فلسفية خالصة اجتماعية وسياسية واقتصادية، فالفلسفة عموماً والميتافيزيقا خصوصاً لا تتمّ قيمتها إلّا بمقدار تغييرهـا لأوضاع المجتمع واستبعاد الميتافيزيقا يقوم عندهم على أساس أنها لا تساعد على إحداث مثل هذا التغيّر، وإنما هي على العكس من ذلك ـ تبرّر الأوضاع القائمة الفاسدة. لذلك فالماركسيون ينتمون إلى أولئك الذين ينادون باستبعاد الميتافيزيقا رغم أنهم يأخذون على المناطقة الوضعيين نزعتهم الصورية في استبعادهم للميتافيزيقا وهي النزعة التي تتمثل في تحليل اللغة تحليلاً منطقياً معـزول عن الواقـع الاجتماعي.

ولئن كان الماركسيون يختلفون عن المناطقة في المنهج الذي يستخدمونه في استبعاد الميتافيزيقا فإنهم يتفقون معهم في الهدف الأساس ألا وهو استبعاد الميتافيزيقا باسم العلم ومن أجل تقدّمه. لكن ما مدى سلامة هذا الهدف؟ هل صحيح أن تقدّم العلم مرهون باستبعاد الميتافيزيقا؟ هلى صحيح أن تقدّم العلم مرهون باستبعاد الميتافيزيقا ؟ هل فيصل التفرقة بين العلم والميتافيزيقا، وبالتالي بين الكلام ذي المعنى والكلام الفارغ من المعنى هو قابلية هذا الكلام بالرجوع به إلى التجربة الحسيّة؟ هل التأمّل حقاً حجر عثرة في سبيل التجريب؟ هذه الأسئلة كلها أثارها كارل بوبر ومن خلال إجابته عنها

يردّ على مَن ينادون باستبعاد الميتافيزيقا باسم العلم. وينتهي - باسم العلم - إلى وجوب استبقاء الميتافيزيقا من أجل العلم نفسه.

فبوبر ينقد مذهب كلٍّ من فنجسنشتين وكرنب في «استبعاد الميتافيزيقا» عن طريق تحليل معنى اللغة... وهو لا يقوم بهذا النقد - كما يقول «باسم الميتافيزيقا» وإنما باسم العلم لأن تحديدهما «للمعنى» يستبعد أيضاً النظريات العلمية بوصفها فارغة من «المعنى».

كيف نفرّق بين العبارات التي يمكن وصفها بأنها تنتهي إلى العلم الطبيعي التجريبي، وتلك التي توصف بأنها ميتافيزيقية أو «شبه علمية» أو التي تنتمي إلى المنطق أو الرياضة، ما الفرق بين العلم والميتافيزيقية؟ هذه هي المشكلة التي يعني بوبر ببحثها وهو يطلق عليه اسم «مشكلة التفريق بين العلم والميتافيزيقا» The problem of demarcation between scence and metaphgsics.

وكما سبق أن ذكرنا أن المشكلة قديمة ترجع إلى أيام بيكون، لكن لم تجد مَن يقوم بصياغتها إلّا في العصر الحاضر على يدي كارل بوبر، ولقد كان الرأي الشائع بصدد هذه المشكلة أن العلم يتميّز بأساسه الذي يقوم على المشاهدة his observational basis أو بمنهجه الاستقرائي أما الميتافيزيقا فتتميز بمنهجها التأمّلي specula-tive method أو أنها تتناول كما قال بيكون توقعات الذهن mental anticipations - وهي أشبه بالفروض أو التخمينات.

جـ ـ عند بوبر:

وبوبر لا يقبل هذا الرأي لأن النظريات الحديثة في الفيزياء وخاصة نظرية أينشتين نظريات تأمّلية ومجرّدة في أساسها وهي بعيدة عمّا يسمّى بأساسها الذي يقوم على المشاهدة. إنها نظريات تشبه ما قد استبعده بيكون على أنه توقعات الذهن، ومن جهة أخرى نجد أن كثيراً من المعتقدات الخرافية تقوم على مشاهدات وعلى منهج يزعم أصحابه أنه منهج استقرائي، فالمنجمون بخاصة يدّعون دائماً أن «التنجيم» علم يقوم على مجموعة من الشواهد الاستقرائية لا حصر لها، ومع ذلك يستبعد التنجيم من ميدان العلم الحديث رغم استناده إلى المشاهدات.

والوضعيون عموماً هم الذين يرون في المنهج الاستقرائي مميّزاً للعلم الطبيعية فالوضعيون القدماء كانوا يذهبون إلى أن ما هو علمي أو ذا معنى هو تلك «التصورات» (أو الأفكار) التي تستمدّ من التجربة تلك التصوّرات التي يمكن ردّها إلى عناصر في التجربة الحسيّة مثل الإحساسات والانطباعات والإدراكات الحسيّة والذكريات. . . إلخ. أما الوضعيون المحدثون فهم لا يميلون إلى عدّ العلم نظاماً من التصوّرات، وإنما يعدّونه نظاماً من العبارات، فالعلمي في نظرهم هو ما يمكن ردّه إلى عبارات ذريّة تدور حول وقائع ذريّة. وواضح في رأي الوضعيين في فيصل التفرقة بين العلم والميتافيزيقا أنهم يطلبونه في المنهج الاستقرائي.

إن الوضعيين ـ فيما يقول بوبر في «منطق الكشف العلمي»

يفسّرون «مشكلة التفرقة» على نحو طبيعي، أي أنهم كانوا يفسّرونها كـأي مشكلة تتعلق بالعلم الطبيعي ويعتقدون أن مهمتهم تنحصر في اكتشاف فرق يكمن في طبيعة الأشياء بين العلم التجريبي. من ناحية أخرى فهم لا يكفّون عن محاولة إثبات أن الميتافيزيقا هي بطبيعتها كلام فارغ من المعنى وما هي إلّا «سفسطة وأوهام» ينبغي ـ فيما يقول هيوم ـ «أن نقذف بها إلى النار لا غير عابثين ولا مكترثين» ويستطرد بوبر قائلاً: «وإذا كنّا نريد أن نفهم كلمة «عدم التعلّق بالعلم الطبيعي» فعندئذ يكون تمييز الميتافيزيقا بوصفها كلاماً فارغاً عن المعنى تمييزاً سطحياً لأن الميتافيزيقا تحدد عادة بأنها لا تجريبية بيد أن الوضعيين يعتقدون أنهم قادرون على أن يقولوا كلاماً أكثر من هذا عن الميتافيزيقا فقد قصد بهذه الكلمة ««فارغ من المعنى» أن تدلّ على تقويم يحطّ من شأن الميتافيزيقا. وليس هناك شك في أن ما يهدف إليه الوضعيون أو ما يريدون تحقيقه ليس هو ـ في الحقيقة ـ تقديم تفرقة ناجحة ـ بقدر ما هو استبعاد نهائي للميتافيزيقا والحكم عليها بالإعدام».

إن فنجنشتين ليذهب إلى أن القضية ذات المعنى هي القضية التي يمكن ردّها منطقياً إلى قضايا ذريّة هي قضايا يصفها بأنها «صور للواقع» وعندئذ تكون القضية ـ في نظره ـ علمية ومشروعة، لكن بوبر يرى أن هذا المعيار يؤدّي تطبيقه إلى نهاية مؤسفة لأن الوضعيين (المنطقيين) أثناء استبعادهم للميتافيزيقا يقضون أيضاً على العلم الطبيعي معها لأن القوانين العلمية هي أيضاً لا يمكن أن ترتدّ منطقياً إلى قضاية أوّلية أو ذريّة تدور حول وقائع تجريبية ذريّة فإذا كان

فنجنشتين مع نفسه ومع معياره في «المعنى» يحكم على القوانين الطبيعية بالخلو من المعنى هذه القوانين التي يُعدّ البحث عنها ـ فيما يقول أينشتين ـ «هو المقصد الأسنى للفيزيائي».

لذلك يرفض بوبر المنهج الاستقرائي مميّزاً للعلم الطبيعي ومعياراً للتفريق بين العلم والميتافيزيقا، وفي كتابه «تخمينات وتفنيدات» (١٩٣٦) اقترح معياراً آخر لتمييز العلم هو قابلية النظام أو المذهب النظري للتفنيد refutability أو قابلية التكذيب falsifiability فالنظام أو المذهب لا يُعدّ ـ فيما يقول ـ علمياً إلّا إذا أنشأ توكيدات يمكن أن تلتحم بالمشاهدات ويختبر النظام أو المذهب في الواقع بمحاولات من شأنها أن تضع مثل هذه الالتحامات أي بمحاولات تستهدف تفنيده. وعلى هذا فإن قابلية الاختيار testability مثلها مثل قابلية التفنيد يمكن على ألّا يتوفر شرطين أساسيين: أما أولها فهو ما يسمى «بالتخمينات» conjectures وهي الفروض أو الظنون أو التوقعات أما الشرط الثاني فهو «التفنيدات» refutations التي تنطوي على اختبارات نقدية. والشرط الثاني ـ عند بوبر ـ على جانب كبير من الأهمية لأن أغلب النظريات التي تدّعي العلمية مثل التحليل النفسي وعلم النفس الفردي والماركسية ما هي إلّا «علم زائف» أو شبه علم لافتقارها إلى التفنيدات إنها مجرد تخمينات تجد لها تأييدات confirnations وتعزيزات corroborations كثيرة لكن ما أيسر الحصول على التأييدات والتعزيزات ـ فالعلم ملزم بها ـ لأية نظرية كانت فالتأييد بالأمثلة الإيجابية لا يكفي وحده ـ في رأي بوبر ـ لجعل النظرية

علماً، بل لا بدّ من محاولة تفنيدها بتصوّر الحالات التي إذا ما وقعت عددنا النظرية باطلة؟ وبمقدار ما يمكن تصوّر الحالات التي إذا حدثت كانت النظرية باطلة تكون هذه النظرية أقرب إلى التفكير العلمي الدقيق.

ولا يريد بوبر بهذا المعيار أن يضع خطّاً فاصلاً حاسماً بين العلم والميتافيزيقا ذلك أن ثمة نظريات يمكن اختبارها بسهولة، وثمة نظريات تصعب أو يصعب تفنيدها واختبارها وأخرى لا تقبل الاختبار، وهذه الأخيرة هي التي توصف بأنها ميتافيزيقية.

وقد يظن البعض أن بوبر يستبعد بذلك الميتافيزيقا مثلما فعل المناطقة الوضعيون ـ من دائرة الكلام التي يحمل معنىً. لكن بوبر يدفع هذا الظن بقوله: «يجب أن أؤكد نقطة غالباً ما اسيء فهمها وربما كان في إمكاني أن أتجنب إساءات الفهم هذه إذا ما وضعت وجهة نظري على النحو التالي: أرسم مربعاً بمثل مجموع العبارات في لغة ما تزمع على أن تؤلّف منها علماً ثم ارسم خطّاً أفقياً يقسم المربع إلى نصفين. اكتب في النصف الأعلى كلمتي «علم» و«قابل للاختبار» وفي النصف الأسفل كلمتي «ميتافيزيقا» و«غير قابل للاختبار» عندئذ أعتقد أنك ستتبيّن أنني لا أرمي إلى وضع خطّ التفرقة على نحو يحمله مطابقاً مع حدود اللغة فيحتوي في داخله العلم ويستبعد خارجه الميتافيزيقا ويستبعدها من دائرة العبارات ذات المعنى، بل على العكس من ذلك فمنذ أول كتاب لي عن هذا الموضوع (يقصد منطق الكشف العلمي) وأنا ألحّ على أن من القصور بمكان أن نضع خطّاً للتفرقة بين العلم والميتافيزيقا بحيث

نستبعد الميتافيزيقا بوصفها فارغة من المعنى نستبعدها من لغة ذات معنى»[1].

وخطأ هذا الفعل التعسّفي الحاسم بين العلم والميتافيزيقا يتّضح إذا ما تذكّرنا أن أكثر النظريات العلمية تنشأ أصلاً ـ كما لاحظ بوبر ـ من أساطير، فالنظام الكوبرنيقي مثلاً ألهمه تقدير الأفلاطونيين المحدثين لنور الشمس الذي يجب أن يشغل مركز «الوسط» نظراً لنبله. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أن الأساطير قد تصبح عاملاً هامّاً ومفيداً للعلم، وقد قدّم بوبر في «منطق الكشف العلمي» أمثلة عديدة لأساطير كانت فيما مضى مجرد تأملات ثم تطورت فأصبحت نظريات علمية ذات معنى.

وخلاصة رأي بوبر هي: «أن الكشف العلمي مستحيل دون الاعتقاد في أفكار من نوع تأمّلي خالص، بل وأحياناً مبهم تماماً اعتقاد غير مبرّر بالكليّة من وجهة نظر العلم وهو ـ إلى هذا الحدّ ـ اعتقاد ميتافيزيقي».

مما سبق نتبيّن أن بوبر يرى استبقاء الميتافيزيقا من أجل العلم لأنها تمدّه بالتخمينات والفروض الخصبة التي إذا ما خضعت بعد ذلك للتفنيد والاختبار اكتسبت صفة «العلمية» فهذا إذن دفاع عن الميتافيزيقا من وجهة نظر علمية خالصة فثمـة تكامل لا بدّ منه بين الميتافيزيقا والعلم ـ بين التأمّل والتجريب وهو دفاع يتميز ـ في الحقيقية بالواقعية والنزاهة فهو لا يتعصّب للعلم ضدّ الميتافيزيقا

---

(١) Ibid., p.257.

فينادي استبعادها كما رأينا عند بيكون والمناطقة والوضعيين ولا يتعصب للميتافيزيقا ضدّ العلم فيحطّ من قيمته كما سنرى عند برجسون ولا يتعصّب ضدّ الميتافيزيقا والعلم على السواء فينادي باستبعادهما معاً.

٢٣ ـ الميتافيزيقيا في مقابل العلم، أو الحطّ من شأن العلم باسم الميتافيزيقا (برجسون):

ما هو فيصل التفرقة بين الميتافيزيقا والعلم؟ ذلك هو السؤال الذي عُنِيَ برجسون بالإجابة عنه، وتتلخص إجابته ـ بل فلسفته كلها ـ في كلمتين اثنتين: العيان والذهن، فالميتافيزيقا تتميز عن العلم باعتمادها على العيان وسيلة لمعرفة الأشياء، أما العلم فيستخدم الذهن «الذكاء».

فبرجسون يبدأ بحثه «المدخل إلى الميتافيزيقا» بالتفرقة بين العلم والميافيزيقا فيقول: إننا إذا عقدنا مقارنة بين مختلف التعريفات الميتافيزيقية بعضها ببعض ومختلف التصوّرات للمطلق بعضها ببعض فسوف نتبيّن أن الفلاسفة ـ رغم ظاهر اختلافهم يجمعون على التفريق بين طريقتين للمعرفة مختلفتين أشدّ الاختلاف وأعمقه: الأولى قوامها الدوران حول الموضوع، والثانية قوامها النفاذ إلى داخله. والطريقة الأولى تعتمد على وجهة النظر التي تؤثرها على الرموز التي تستخدمها، أما الثانية فهي لا تأخذ بأيّة وجهة من وجهات النظر ولا تستند إلى أيّ رمز من الرموز. النوع الأول من المعرفة نستطيع أن نقول عنه أنه يقف عند «النسبي» ونقول عن النوع

الثاني أنه يصل ـ إن كان ذلك ممكناً إلى «المطلق».

من هذا النص نتبيّن أن برجسون يفرّق بين ضربين من المعرفة؛ معرفة يمدّنا العلم بها عن الأشياء وهي معرفة نسبية لأنها تتوقف على وجهة النظر التي يتخذها الإنسان وعلى الرموز التي يستعين بها في التعبير عن نفسه، ومعرفة تمدّنا بها الميتافيزيقا وهي معرفة تخترق شغاف الموضوع وتسعى إلى التخلّص من كل رمز وإلى مجاوزة وجهات النظر الخاصة حتى تستطيع أن تدرك المطلق.

وبرجسون بوصفه منتمياً إلى تراث الفلسفة الفرنسية الذي يأخذ بالثنائية يرى أن الذهن (الذكاء) intelligence والعيان intuition قوّتان مختلفتان تماماً. فمهمة الذهن عبارة عن التحليل، وكل تحليل ـ كما يقول ـ ترجمة توضح الرموز المأخوذة من وجهات نظر متعقّبة استطعنا من خلالها أن نلحظ نقطاً من التشابه بين الموضوع الذي نتناوله والموضوعات الأخرى التي نظن أننا نعرفها من ذي قبل، وهو برغبته النَهِمَة دائماً في الإحاطة بالموضوع الذي كتب عليه أن «يلفّ ويدور» حوله يضاعف ـ إلى ما لا نهاية ـ وجهات النظر قاصداً من وراء ذلك أن يكمل امتثاله الناقص أبداً آملاً أن يتم ترجمة قاصرة على الدوام. إنه لتحليل يتسلسل إلى ما لا نهاية adinfinitum، وإذا سلّمنا بهذا فمن السهل علينا إدراك أن التحليل هو للعلم الطبيعي وظيفته العادية وعمله ينصبّ أولاً على الرموز». تلك هي وظيفة التحليل منهج العلم. أما وظيفة العيان منهج الميتافيزيقا فهي «التعاطف sympothie الذي ننتقل بواسطته إلى قلب الموضوع لنندمج مع ما هو قدّ فيه وبالتالي مع ما لا سبيل إلى

التعبير عنه». ثم يقول بعد ذلك: «لو كانت هناك وسيلة لامتلاك حقيقة ما يطلق بدلاً من معرفتها بحال من تحليلها باختصار لإدراكها بمعزل عن كل تعبير وترجمة أو امتثال رمزي لكانت الميتافيزيقا هي ذلك نفسه، وعلى هذا الميتافيزيقا هي العلم الذي يهدف إلى الاستغناء عن الرموز[1].

والانتقال من العيان إلى التحليل عندَ برجسون أمر سهل وميسور، لكن العكس ـ أي الانتقال من التحليل إلى العيان فعسير. لذلك نظر برجسون إلى المعرفة الميتافيزيقية على أنها أسمى وأعمق من هذا العلم. ووحّد بين الفلسفة والميتافيزيقا توحيداً فيه كثير من التعسّف وقابل بينهما من وجهة وبين العلم من جهة أخرى[2]. ولقد ذهب برجسون إلى أن المعرفة العلمية تحكمها المنفعة العملية، وهذه فكرة أساسية في مذهب وليم جيمس البراجماطي. بيد أن برجسون يختلف عن جيمس في أنه لم يجعل المعرفة الميتافيزيقية ذات اهتمـام عملي نفعي، فالعلم عنده أداة أو وسيلة للفعل، أما الفلسفة الميتافيزيقية فهي تأمّل خالص محض. وواضح أن هذه الفكرة ليست جديدة تماماً، ذلك أن تقسيم المعرفة إلى نظرية وعملية وأن الفلسفة معرفة نظرية هي فكرة قديمة نجدها عند أرسطو في الفلسفة اليونانية وعند ابن سينا وغيره في الفلسفة الإسلامية. وكذلك الأمر بالنسبة للفكرة التي تجعل المعرفة العملية جوهر العلم وماهيّته فهي فكرة يمكن تتبّعها حتى بيكون. إذن فالجديد عند

---

(١) Ibid., p.206.

(٢) Bergson, L'Evolation Creatrice, Alcan, 1913, p.214.

برجسون وما ينفرد به هو استخدامه لمفهوم العيان والذهن، فالعيان منهج الميتافيزيقا والذهن منهج العلم.

لم يفرّق الفلاسفة الفرنسيون بعامّة بين الذهن والعقل raison فقد جعلوا مفهوم الذهن واسعاً فضفاضاً إلى الحدّ الذي يشمل معه العقل. لكن للذهن intelligence عند برجسون دوراً محدوداً، فهو لا يمكن أن يشمل المناشط العقلية فيما عدا مناشط الذهن (أو الفهم) فحسب، وإلى جانب الذهن لا يعترف برجسون بأيّة قوة أخرى سوى العيان. لذلك فإن المناشط العقلية التي استبعدت من الذهن دخلت في العيان، ويبدو أن برجسون قد شعر بشيء من الحرج لأنه اضطر إلى استخدام مصطلح العيان[١]، واعترف بأنه تردّد وقتاً طويلاً في استخدامه هذا المصطلح، واعتذر لاستخدامه لكي يعبّر عن نشاط أو فاعلية ميتافيزيقية هي في أساسها إدراك داخلي للروح بالروح، وهي ثانياً إدراك للماهيّة التي تكمن في المادة، ونحن ندرك ما يعنيه برجسون بالكلمة «عيان» فهي تعني أولاً الوعي المباشر «فالعيان هو أولاً وعي مباشر أو رؤية يصعب تمييزها من الموضوع المرئي أو معرفة، معرفة تكون تماساً واتحاداً»[٢]. لكن طالما أنها وعي مباشر فهي لا تتميز حتى من الإحساس أو الإدراك الحسّي، بينما الميتافيزيقا لا يمكن أبداً أن تكون مجرد إدراك حسّي، ولذلك اضطر برجسون إلى اختراع ضرب آخر من الوعي المباشر «فهذه التجربة عندما تعنى بموضوع مادي فسوف

---

(١) Ibid., p.243.

(٢) Ibid., pp.35 - 36.

تسمّى رؤية أو تماساً أو تسمى ـ بالجملة ـ إدراكاً خارجياً، وعندما تتجه إلى الروح فسوف تتخذ اسم «عيان»، وهذا هو العيان العقلي السامي ومن الممكن أن نعد «النوس» عند أرسطو نموذجاً للعيان العقلي عند برجسون، فهو أيضاً وعي مباشر مثل الإدراك الحسّي، ولكنه يهتم مع ذلك بالموضوعات العقلية. فهل يقصد برجسون حقاً أن تكون ميتافيزيقا نظاماً أو مذهباً للعيان العقلي الذي يشبه «النور»؟ لأنه ضدّ أرسطو رغم أن تفكيره هو في الحقيقة ليس بهذا الاختلاف عن تفكير أرسطو كما يتصوّر. ومع ذلك فإن الاختلاف بين عيان برجسون ونور أرسطو هو أن العيان وموضوعه الروح، هما في الزمان ومتحرّكان، أما النور فهو يهتم بالأمور الخالدة ويرى برجسون «أن العيان الذي يتكلم عنه يهتم أولاً بالديمومة الداخلية ويدرك التعاقب الذي ما هو يتجاوز وإنما نمو من الداخل وامتداد متصل للماضي في الحاضر الذي يجور على المستقبل» هذه هي الرؤية المباشرة للروح بالروح، وهذا التصوّر عادي ويكفي هاهنا أن نشير إلى نقد هيدجر له في «الوجود والزمان».

إن النقطة الجديرة بالنظر هي أن نرى كيف أن الروح عند برجسون قد وضعت في مكانة أقلّ من مكانة «النور» عند أرسطو فبدلاً من أن تكون مبدأً خالداً وعامّاً أصبحت كياناً لا صورة له يتغيّر في الزمان بل إنها ـ بمعنى أصحّ ـ مبدأ مادّي لا محدّد أطلق عليه اليونانيون اسمه.

إنها ـ بعبارة أخرى ـ ليست شيئاً آخر سوى الوعي بوصفه

ظاهرة نفسية محضة، ويترتب على ذلك أن ترتدّ الميتافيزيقا التي نصل إليها بهذا العيان إلى علم النفس لا إلى علم النفس بوصفه علماً وضعيّاً موضوعياً وإنما علم النفس بالمعنى المبتذل العادي للكلمة أي بوصفه استبطاناً ذاتياً. لكن هل من الضروري تمييز العيان من الحسّ من أجل هذا الضرب من الميتافيزيقا؟ إننا قد نميّز الروح من المادة باختلاف الزمان عن المكان لكن أن نميّز الروح بمعقوليتها بوصفها متميّزة عن وعينا الحسّي أو إدراكنا الحسّي فمعناه أننا لا نستطيع أن نتخلى عن التصوّرات، ومع ذلك فهذا طريق مسدود أمام برجسون لأنه يرفض العناصر العقلية ويستبعدها من الميتافيزيقا.

ولو سلّمنا بأن الميتافيزيقا هي عيان الروح بالروح فمن أين تجيء مضموناتها؟ إن آخر محاولة لبرغسون لكي ينقذ ميتافيزيقاه من الضحالة والعقم تتمثل في أن يجعل الميتافيزيقا تقوم بوظيفة الاستبصار في العناصر الروحية القائمة في المادة فبدون هذا الاستبصار ستسير الميتافيزيقا عنده في طريق مضاد للنزعة التجريبية وتصبح ضرباً من التصوّف، وثمة شيء فيما إذا كان هذا كفيلاً بإنقاذ الميتافيزيقا وفيه ضمانة لسلامتها لأن الميتافيزيقا إذا ما أرادت الحفاظ على سموّها ونقائها فيجب أن تحضر نفسها في نطاق الروح المحضة وهي عندما تلجأ إلى المادة لمساعدتها في الهرب من عقمها فهي لا تحفظ سموّها إلّا في منهجها وحده.

والحق أننا لنتبيّن - في مؤلفات برجسون المختلفة - عدم استقراره فيما يتعلق بالتفرقة بين العلم والميتافيزيقا ففي المدخل

إلى الميتافيزيقا (١٩٠٣) يذهب إلى أن شخصيتنا أو الـوحي وكذلك الأشياء الخارجية فتصف بالاتصال والميتافيزيقا والعلم يطبّق كلٌّ منهما على نفس هذه الموضوعات مناهج مختلفة تمام الاختلاف، فـالميتافيـزيقا تستخـدم العيـان وتنفـذ أو تتعـاطف مـع حـركـة الموضوعات. أم العلم فهو يستخدم الذهن (أو الـذكاء) ويعلّل الموضوعات ويفسّر حركتها برموز ثابتة، وواضح من هذه الفقرة بأن موضوع كلٍّ من الميتافيزيقا والعلم يكمن في المنهج الذي يتّبعه كلٌّ منهما. فمن هنا يجيء الاختلاف في تقويم المعرفة التي نحصل عليها من كـل فهو يقول إن الميتافيزيقا معرفة صحيحة صادقـة حقيقية، أما العلم فهو مجرد تواضع واتفاق أو اصطلاح. وعلى هذا لم يفكر في أن موضوع العلم هو عالم الواقع لكن برجسون ينكر مع ذلك ـ في تصدّيه «للفكر والمتحرك» (١٩٢٢) ـ التفريق في القيمة بين الميتافيزيقا والعلم وبدلاً من ذلك يفرّق بينهما متّخذاً موضوعاتها ومناهجها أساساً للتفرقة فالتقابل بين المناهج العيانية والتحليلية هو نفس التقابل الذي سبق أن ذكرناه. لكن من حيث الموضوع تهتم الميتافيزيقا بالروح. أما العلم فيتناول المادة والروح، والمادة على السواء جزءان من عالم الواقع. ويؤكد برجسون من جديد الفكرة التي مؤدّاها أن العلم معرفة عملية، ولكنه يغفل الرأي الذاهب إلى أن المادة مجرد ظاهرة ذلك أنه يرى أن العلم يصل إلى ماهيّة الواقع.

وإذا كانت المادة والروح جزئين من الواقع، وإذا لم يكن ثمـة فرق في القيمة أو درجة الوجود بينهما فلا يمكن أن يكون العلم

معرفة نسبية ولا يمكن أن تكون الميتافيزيقا معرفة مطلقة، وعلى هذا فبرجسون ينتابه الغموض عندما يقول بأن العلم يهتم بجزء من الحقيقة وأنه قد يلمس في يوم من الأيام أعماق المادة أي ماهيّتها، أو أنه سوف يصل إلى الأعماق على نحو غير محدّد، وإذا كانت هذه الفقرة تعني أن العلم لا يصل بالفعل إلى الحقيقة عندما يبحث شيئاً من الأشياء فما معنى أنه يلمس الحقيقة بالقوة بمعزل عن دعواه بأن العلم أدنى من الميتافيزيقا؟

والأمر الذي يثير الدهشة حقاً أن برجسون يقصر موضوع العلم الطبيعي على الأجسام اللاّعضوية ويترك كل العالم العضوي والروحي للميتافيزيقا بل وأسوأ من ذلك أنه يذكر كدليل على عجز العقل عن معرفة الحياة أنه (أي العقل) مجرد جزء صغير في الحياة التطورية ولست أدري ما إذا كان برجسون نفسه أكثر من مجرد كائن حيّ؟ فالمعروف أن الفلسفة منذ أرسطو تحدّد منهج العلم بموضوعه فإذا كانت المادة والروح مع ذلك جزأين من الواقع فإن إدراك المادة في الحركة ليس أقلّ حظاً من إدراك الروح في حالة ثابتة فضلاً عن أن هناك شكّاً فيما إذا كان التقابل بين الروح والمادة يشبه التقابل بين الحركة والثبات (أو السكون) ولربما يكن صحيحاً أن لا يكون ثمة سكون أو ثبات في العالم الروحي طالما أن الروح ينظر إليها على أنها وعي. ولكن كيف يتسنى لنا إنكار الحركة في عالم المادة اللّهمّ إلّا إذا أخذنا بالمفارقة الإيلية مفارقة زينون في إنكار الحركة؟

إن الافتراض الأساسي الذي تقوم عليه فلسفة برجسون هو الثنائية الديكارتية، فكما أن ديكارت ذهب إلى أن العقل يتميز

بالوعي أو الفكر والجسم بالامتداد ذهب برجسون أيضاً إلى القول بأن الروح تتميز بالحركة والمادة بالثبات أو السكون، وكما أن العقل والجسم يرتبطان عند ديكارت مع بعضهما البعض فكذلك الأمر عند برجسون بالنسبة للروح والمادة فكلٌ منهما يتصل بالآخر وكما أن العلاقة بين العقل والجسم قد أفضت بديكارت إلى الوقوع في صعوبات كثيرة فكذلك الأمر بالنسبة للعلاقة بين الروح والمادة عند برجسون. فضلاً عن أن برجسون ربط بين الروح ربطاً غير مشروع، فهو لم يذهب إلى القول بأن المادة الساكنة الثابتة ما هي إلّا وهم وشبح للروح المتحركة، ولكن نظراً لكونه مُحاطاً بعلم القرن العشرين فإنه يربط المادة بالروح على نحوٍ أقل تطرّفاً فتراه يأخذ بتصوّر أفلاطون عن المشاركة، ويقول بأن المادة تشارك في الروح[1]. ويؤكد لنا أن هذه المشاركة سوف تخلّص المادة من حالتها الساكنة الثابتة، وعلى الرغم من افتراضه السابق الأساسي الذي مؤدّاه أن المادة لا بدّ أن تظلّ في حالٍ من الثبات والسكون فإنه هاهنا يناقش كما لو كان إدراكاً صحيحاً ذلك الذي يدركها (أي المادة) في حركتها وهذه سفسطة أكثر منها تناقض.

إن برجسون يقابل بين الميتافيزيقا والعلم، ولكن بما أنه فيلسوف حديث فهو لا يستطيع أن يجعل كلًّا منهما منفصلاً عن الآخر فضلاً عن أنه فيلسوف فرنسي وأغلب الفلاسفة الفرنسيين يهتمّون بمسألة التوفيق بين الفلسفة والعلم، وعلى هذا فهو يرى أن التصوّرات لا محيص عنها للعيان. ويقول بأن جميع العلوم الأخرى

---

(١) P.M. 37.

تستخدم عادة التصورات والميتايزيقا لا ينبغي أن تُعدّ استثناءً من هذه العلوم، وهذا هو نفس الخطّ الذي يسير فيه تفكير هيجل فهو يفترض أن التفكير التحليلي المجرّد للذهن أو الفهم understanding ما هو إلّا لحظة أو مرحلة من مراحل التأمّل، وميتافيزيقا برجسون تشبه فلسفة هيجل في تجاوزها للذهن فبرجسون يرى أن الميتافيزيقا لا تكون ميتافيزيقا إلّا عندما تستغني عن التصوّرات الجاهزة لكي تخلق تصوّرات مختلفة تماماً عن تلك التي تعوّدنا على تناولها واستخدامها. هذه الحاجة إلى تصوّر يجاوز الذهن نجدها عند هيجل أيضاً، ولكن جهل برجسون بالمنهج الديالكتيكي جعله لا يرى طريقاً آخر سوى الرجوع إلى الحسّ بدلاً من أن يقهر حدود الذهن ويتجاوزها، والوصول إلى مرحلة أعلى للعقل والتصوّر المطلوب هو «الامتثال الذي يكون مَرِناً متحرّكاً سيّالاً في الغالب جاهزاً على الدوام لأن يتشكّل وفقاً لصور العين السريعة الزوال».

إن النظر إلى النظام التصوّري للميتافيزيقا على هذا النحو أي حلّه وتفكيكه إلى مثل هذا الخليط من الحركات المتقلّبة هو بمثابة إخراج للعلم من الميتافيزيقا وتحوّل إلى ضرب من الفن. ولقد رفض برجسون أن يردّ على شخص وجّه إليه نقداً مؤدّاه أن العيان مجرّد غريزة أو إحساس. ولكن أليس هو المسؤول عن هذا النقد؟

إن الميتافيزيقا التي لا تقوم على التصوّرات ليست بعلم حقيقي، والعيان قد يكون ضرباً من الإدراك، لكن ما كل إدراك يكون علماً. والعلم الوضعي والميتافيزيقا ما هما ـ عند برجسون ـ بنوعين لجنس ما لأنه يقصر العلم أساساً على العلم الوضعي،

وتعريفه للميتافيزيقا هو أيضاً تعريف سلبي وقاصر فهو لا يتكلم إلّا عن تميّزها عن العلم فشعاره يمكن أن نصوغه على النحو التالي اترك العلم ودع الواقع يتجلى بعدئذ تكن الميتافيزيقا ـ فنحن كما يقول نسب إلى العقل الثبات والانفصال وعمومية الألفاظ، ويجب أن نأخذ هذا الموروث ونقوم بفتحه فالمكانية والمكاني بهذا المعنى هما السببان الحقيقيان لنسبة معرفتنا وبخلع هذا الحجاب الدخيل.

نعود إلى المباشر ونلمس المطلق كأنما الوجود المطلق ومعرفته كذلك يجيئان من قِبَل الله ـ هبةً ولطفاً ـ وكأنما العلم ليس شيئاً آخر سوى عقبة في طريق المعرفة. فهل الميتافيزيقا حقاً هبة من الله ونعمة بدلاً من أن تكون ثمرة ونتيجة الجهد الإنساني؟

إن برجسون ليحتجّ ضدّ النقد الذي رأى في نظريته للمعرفة نزعة تفاؤلية متطرّفة فهو يرى أن العيان ليس استرخاء بل هو ـ على العكس من ذلك جهد وتوتّر، ومع ذلك فنحن لو قصرنا العيان على إدراك روحنا أو روح شخص آخر فكيف نتحقّق من أن العيان الذي حصلنا عليه هو حقاً معرفة فلسفية؟ لقد قال برجسون أن الإدراك الفلسفي أو الميتافيزيقا هو ذلك الذي يدخل في قلب الشيء ويندمج معه. لكن ما هو المغزى الفعلي في الجهد المطلوب للفلسفة بمعزل عن رفض الآفة بالمعرفة العلمية؟

وبالجملة فإن الافتراضات التي تقوم عليها نظرية برجسون في المعرفة تؤدّي إلى إنكار العلم وتفضي إلى نزعة تصوفية رغم ادّعائه عكس ذلك، أي أن العلم والميتافيزيقا سيسيران جنباً إلى جنب

ويساعد كلّ منهما الآخر، وهذا الادّعاء هو - في حقيقة الأمر - دفاع متصوّف ولد في عصر وضعي علمي لكن كيف يمكن أن يحصل على التعاون المنشود بين ضربين من المعرفة يقول عنهما أنهما مختلفان أصلاً ومتقابلان في الأساس؟

إن التفسير الذي يقدّمه لجدّ غامض وقاصر، فلمجرد أنهما (أي العلم والميتافيزيقا) في نفس المستوى فلديهما نقاط مشتركة وفي مقدورهما أن يقوما سويّاً بتحقيق وإثبات هذه النقاط والنتائج التي يتمّ الحصول عليها من كلٍّ من الجانبين تتجمع أو ينضمّ بعضها إلى البعض الآخر مثلما تنضم المادة إلى الروح وتترابط معها. وإذا لم يتحقّق ذلك تحققاً كاملاً فلا شك أنه قصور يرجع إلى أن ثَمَـة شيئاً يجب تجديده سواء في علمنا أو في كليهما معاً. وعلى هذا فالميتافيزيقا سيكون لها من خلال محيطها الخارجي تأثير مفيد على العلم وفي مقابل ذلك سوف يقوم العلم بنقل عادات الدقّة إلى الميتافيزيقا وهي عادات ستنتشر ابتداء من محيط الميتافيزيقا إلى مركزها... إن مثل هذا الموعد الذي يقدّمه برجسون بإمكان قيام الالتقاءين الميتافيـزيقا والعلم لا يمكن قبـوله بحـال، ألم ينظر برجسون إلى المادة والروح على أنهما منطقتين مختلفتين؟ في الواقع كلٌّ منهما تعرّف بمنهج مختلف اختلافاً جوهرياً عن الآخر، أحدهما هو التحليل والآخر هو التعاطف؟ ويا له من خليط عجيب ذلك الذي ينشأ عن مزج هذين الجهدين المختلفين عندما تمارس الميتافيزيقا تأثيراً مفيداً على العلم، وعندما يقدّم العلم بدوره عادة الدقّة للميتافيزيقا، وأن هذا التأثير الغريب وتلك السعادة ينشران من

المحيط إلى المركز أن برجسون مولع بالتفرقة بين الذهن والعيان، أو بين التطبيق العملي والتأمّل النظري، أو بين العلم والميتافيزيقا لكنه يتعثّر ويخونه التوفيق عندما يبدأ في التوفيق بينهما أو عقد صلة ما بين الطرفين.

لقد كانت رغبة برجسون المُلِحّة هي أن ينقذ الميتافيزيقا من استبداد العلم وطغيانه وسيادته لكن أحداث الطلاق بينهما ما هو بالمهمة السهلة فالميتافيزيقا مثلها مثل رجل عندما انتابه الضجر والملال من زوجته الصارمة (الذهن) وعندما لم يستطع أن يوفّق في أن يصبح عشيق سيدة محترمة (العقل) لم يجد بغيته وراحته إلّا عند فتاة من بنات الليل (العيان) بيد أنه لكي يتجنب الفضيحة طلب الصفح والغفران من الزوجة التي خانها.

ومما لا شك فيه أن إسهام برجسون في ميدان الفلسفة المعاصرة ليتمثّل في تأكيده على فكرة الاتصال، اتصال الديمومة أي الزمان الحقيقي النفسي المتدفق الذي لا يدرك إلّا بالعيان واستبعاده للزمان المكاني كما يسمّيه لأنه زمان أجوف مجرد فما هو إلّا تجريد لتدفّق الديمومة، وما التجريد إلّا عملية ذهنية، فالزمان المكاني والأحداث المتقطعة المنفصلة هي من نتاج الذهن لكن هذا الاتصال لم يستطع رغم دعواه أن يحقّقه في مسألة العلم والميتافيزيقا فثمة انفصال أو تقابل بينهما ولم يوفّق برجسون في التغلّب عليه، ولئن كانت أقوال برجسون تنتهي إلى تكوين فكرة مشرقة تعلي من شأن الميتافيزيقا تقابلها فكرة قاتمة تحطّ من قيمة العلم مما يُعدّ دفاعاً عن الميتافيزيقا ضدّ العلم، فإن ذلك لا ينبغي النظر إليه على أنه في

صالح الميتافيزيقا ضدّ العلم، فإن ذلك لا ينبغي النظر إليه على أنه في صالح الميتافيزيقا لأنه يجعلها أشبه ما تكون بتجارب الصوفية الذين يعتمدون على أذواقهم فحسب أو الذين يتلقّون معارفهم من علي نتيجة نور يقذفه الله في القلب.

في النقطتين السابقتين تكلمنا أولاً عن الميتافيزيقا بين الاستبعاد والاستبقاء باسم العلم ومزاجه، ورأينا أن المناطقة الوضعيين يرون أن ثمّت تنافراً بين الميتافيزيقا بوصفها أقوالاً فارغة من المعنى والعلم بوصفه قضايا ذات معنىً، وبناءً على هذه التفرقة نادوا باستبعاد الميتافيزيقا من أجل أن تتقدم المعرفة العلمية دون ما عائق يقف في طريقها. لكن بوبر أخذ عليهم القول باستبعاد الميتافيزيقا من أجل العلم نفسه لأنها تمدّه بالفروض أو ما يسمّيه بالتخمينات فحتى لو كانت الميتافيزيقا خرافة كما يزعمون فإنها ضرورية للعلم، فالخرافات أول العلم، فالخرافة نظرية لم تثبت والعلم خرافات ثبتت أصولها واطّردت نتائجها إلى حدٍّ ما.

وعرضنا ثانياً موقف برجسون فرأيناه يسلّم بالتنافر القائم بين الميتافيزيقا والعلم ففرّق بينهما من حيث المنهج الذي يستخدمه كلٌ منهما وهو وإن لم يستبعد العلم فإنه قد حطّ من قيمته وأعلى من شأن الميتافيزيقا فضلاً عن أن حرارة دفاعه عن الميتافيزيقا جاء دفاعاً على حساب الميتافيزيقا الحقّة نفسها التي تتكامل مع العلم ولا تنفصل عنه.

أما في هذه النقطة الثالثة فنحن مقدمون على موقف آخر مختلف عن الموقفين السابقين إنه موقف ماركس. والذي مؤدّاه أن

الميتافيزيقا والعلم يجب استبعادهما معاً من أجل الحفاظ على سلامة الإنسان والحيلولة دون استلابه (اغترابه).

أن يستبعد ماركس الميتافيزيقا أمر ليس بالمستغرب عند الماركسيين أو غيرهم من المعارضين لهم. لكن أن يستبعد العلم فهذا هو الأمر العجيب الذي يفجأ الماركسيين قبل معارضيهم ذلك أن الماركسيين يدّعون أنهم وحدهم العلميون والمدافعون عن النزعة العلمية الحقيقية فإذا ما سمعوا أن في أقوال زعيمهم ما يدين العلم فتلك بالنسبة لهم مفاجأة يتّهمون مَن يكشفها بالمراجعة أو المروق عن تعاليم المعلم إن كان من زمرتهم وبالجهل أو التحيّز إن لم يكن ممّن يلفون الفهم والحق أن ماركس. كما قال هو نفسه عن نفسه ليس ماركسياً ففي مؤلفاته وبخاصة المخطوطات الاقتصادية والفلسفية عناصر وجودية عديدة تتمثل بوضوح في اهتمامه الشديد بمشكلة استلاب أو اغتراب الإنسان فالعلم عنده مثل الميتافيزيقا أو الدين عالم فكري مجرد يبتعد به وفيه الإنسان عن واقعه فيغترب ويستلب.

إن تصوّر ماركس للعلم مثله مثل تصوّر هيدجر له تصوّر لاإنساني، فمقصد العلم عند ماركس هو استغلال العالم تكنولوجياً وهو عند هيدجر الاستيلاء على العالم تكنولوجياً technische welt-bemachtg ang فثمة توحيد بين العلم والتكنولوجيا عندهما. يقول هيدجر: يبدو أن مفكّري العصر الحاضر يجاهدون في سبيل أن يجدوا لمنجزات التكنولوجيا الحديثة والعلم الحديث الذي يتوحّد معها، هكذا تصوّراً للتاريخ على ضوئه يمكن لحالة العالم التي تنشأ

عن هذه المنجزات أن تعقل وأن تدرك، لكن حتى لو أمكن ذلك فإن التكنولوجيا الجزئية والعلم الذي ينتمي إليها لا يزال كلٌّ منهما مجهولاً في ماهيته الأساسية في هذه العبارة وفي غيرها من عبارات الفلاسفة الوجوديين بعامّة نجد أن كلمة «علم» اسم يدلّ على كارثة تهدّد البشرية كالعلم عند هيدجر هو «نسيان الوجود» seinsvegesscnheit فالعلم في نظره يجعل الإنسان الحديث مغترباً عن الوجود بعيداً عنه ناسياً إيّاه.

٢٤ ـ الحركة الموجّهة في إنشاء المذهب:

بعد المنهج المذهب ولكل مذهب فكرة موجّهة تدفع الفيلسوف حتى تهيىء له الصورة الفلسفية التي يرتضي أن يطلعنا عليها ونقطة البداية عند برجسون ليست هي الأشياء المحسوسة وإنما هي الوجود وهو يكشف عن هذا الوجود ابتداء من معطيات الشعور ولهذا فإن برجسون يقتحم السيكلوجيا ثم يثني بالأنطولوجيا مُرجِئاً المنطق إلى ما بعد ذلك، وهو بذلك ينهج على الضدّ من ديكارت الذي يتّخذ من الفكر وسيلة لإدراك الوجود، ذلك أن الفكر هو وحده الذي يجعله يعرف أنه موجود كله. صفاته أنه «شيء مفكّر»[١] فتدور مسائل الوجود حول نظرية المعرفة بمعنى أن حلول هذه المسائل تتعيّن تبعاً للحل المرفق لنظرية المعرفة.

وهكذا بالرغم من أن مسألة الوجود مسألة يعرض لها كل

(١) عثمان أمين، ديكارت، ط القاهرة ١٩٥٧، ص ١٢٠.

فيلسوف إلّا أن الخلاف هو في وضعها بالنسبة للمسائل الفلسفية الأخرى. ولم يكن موقف ديكارت جديداً كل الجِدّة، ففي الفلسفة اليونانية ما يماثله بعض المماثلة أو يمهّد له. يقول بروتاغوراس إن الإنسان مقياس الأشياء من حيث إن إحساسه هو الموجود بالنسبة إليه. وعند أفلاطون ينصبّ العلم على الماهيّات لا على الجزئيات من حيث إن كل إنسان يولد في هذه الدنيا تهبط نفسه إليه حاصلة على الماهيّات، وإليها يتّجه تعقّلنا وعليها تدور العلوم، وكذلك أفلوطين يردّ الوجود إلى العقل فالعقل هو الأصل في الوجود ولا وجود إلّا للعقل. والعقل حينما يفكّر ينتــج معقولات هي الصور الأفلاطونية. والصور هي في الواقع الوجود، وفي الفلسفة المسيحية تلقّى القدّيس أوغسطين أقوال أفلاطون وأفلوطين بالقبول ما عدا قولاً واحداً هو قيام الماهيّات بأنفسها وكأنها خالقة وذلك لأن المسيحية تقصر قوة الخلق على الله فجمع أوغسطين الماهيّات في العلم الإلٓهي الله هو المعلّم الباطن وهو النور الحقيقي الذي يُنير كل إنسان آتٍ إلى هذا العالم. يقول: «كما أننا نرى الماديات في ضوء الشمس فكذلك خلقت النفس الناطقة بحيث تستطيع أن ترى المعقولات في ضوء لا جسمي يشرق عليها»[1].

وفي الفلسفة الإسلامية يبدو هذا المذهب في سبق الفكر على الوجود في قول الفارابي: «العقل الإنساني هيئة ما في مادة مستعدّة لأن تقبل رسوم المعقولات فهي بالقوة عقل وسائر الأشياء التي في

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، القاهرة، ١٩٤٦، ص ١٦.

مادة معقولات بالقوة والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعّال ذلك الشيء الذي منزلتها منها منزلة الضوء من البصر حصلت المحسوسات المحفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة ويكاد يكون كلام ابن سينا ترديداً لألفاظ الفارابي وكذلك ارتأى ابن رشد[1]. ومما لا شك فيه أن معنى العقل في الفلسفة الإسلامية يختلف عن هذا المعنى الخاضع لتقاليد الأفلاطونية المحدثة من حيث إن العقل في هذه الفلسفة لا يرى المعقولات في الله وإنما هو يجرّد الماهيات الحالّة في المادة بفضل عقل مجرّد في ذاته هو العقل الفعّال أو عقل فلك القمر.

أما في الفلسفة الوجودية فالموضوع الرئيسي هو الوجود وعلى الأخص الوجود الإنساني، ومن أجل ذلك يعتبر هذا الوجود الإنساني عند فيلسوف مثل هيدجر مفتاحاً لعلم الوجود، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يكاد وجوده ينفصل عن التساؤل عن معنى وجوده بينما مبحث الوجود الإنساني لا يكاد يمتد إلى علم الوجود بما هو وجود عند فيلسوف مثل كيركجورد أو يبرز فالأول يعتبر أن المجرد لا يتّصف بالوجود، وأن الوجود الحقيقي هو وجود الذات الفردية هو حياة الوحدة والتفرّد وهو الانشغال اللاّ متناهي بالذات والله نفسه من أجل أن يوجد لا بدّ أن يكون ذاتاً وليس موضوعاً وهو لذلك لا ينكشف للإنسان إلاّ في أعماق الذاتية، ولذا فإن كيركجورد لم يكن

---

(١) يوسف كريم، العقل والوجود، دار المعارف، ١٩٥٦، ص ٨٢.

في إمكانه أن يقدّم علماً للوجود وإنما هو قد اقتصر على تحليل تجاربه الذاتية تحليلاً فلسفياً ليس إلّا. أما الثاني ونقصد به يبـرز فهو لم يتمكن من إقامة فلسفة الوجود بالرغم من أنه اتجه نحوها ذلك أن الوجود عنده ينطوي في صميمه على معنى الحرية ويبقى أن وجود الذات ليس وجوداً موضوعياً أو مجرد واقعة وإنما هو وجود لا ينفصل عن فعل الحرية الذي به نعمل دائماً على المحافظة على شريعة هذا الوجود. أما في فلسفة الظواهر عند هسرل فلا أسبقية بين علم الوجود وعلم المعرفة من حيث إن الشعور يمضي مباشرة نحو الأشياء ذاتها من أجل معرفتها نظراً لأنه بطبيعته متّجه نحوها. وهذا ما عبّر عنه هسرل قائلاً: «إن كل شعور هو شعور بشيء» إذن الأصالة intentionalite متبادلة بين الذات والموضوع.

وبرجسون لا يعرف الوجود من حيث هو تصوّر أو من حيث هو وجود كما عند أرسطو، وإنما من حيث هو وجود حيّ وهو يتخذ من الإنسان محوراً لدراسة طبيعة ذلك في الوجود من حيث إن الوجود يبـدو على هيئة مـوجودات والإنسـان هو الـوحيد من بين هـذه الموجودات الذي يستطيع أن يقرّر أنه موجود ويقرّر طبيعة هذا الـوجـود، أليس هـذا تحليـلاً نفسيـاً للوجـود psychanalyse existentielle.

ثم إن بـرجسون لا يحلّل الـوجـود الإنسـاني كمـا يحلّله كيركجورد. فالغاية من التحليل عند هذا الفيلسوف هي أن يوجّه السلوك الإنساني في الحياة نحو «حياة أفضل» إن صحّ استخدام هذا التعبير الديني، والحياة هنا مقصود بها حياة الإيمان والاستسلام

للّا معقول للمستحيل وليس أدلّ على ذلك من أن إيمان إبراهيم هو نقطة الارتكاز في فلسفته عامّة، وفي مؤلّفه الموسوم باسم «خوف ورعدة» خاصة المسألة كلها. إذن ليست مسألة تعقّل للإيمان ولكن فعل وممارسة وحياة قد كتب كيركجورد منذ عام ١٨٣٤ «إن المسيح لا يعلم بل يفعل» وأيّ فعل إذن إنما هو موجّه بالاقتداء بالمسيح. أما برجسون فالغاية من تحليل الوجود الإنساني عنده هي أن يعرف مقوّمات الوجود على الإطلاق غير أن هذا لم يمنعه من محاولة تحديد غاية الوجود ذاته في «منبعا الأخلاق والدنيا» وهو ينتهي في هذا المؤلّف إلى تقييم التصوّف المسيحي باعتباره أكمل أنواع التصوّف، يقول: «التصوّف الكامل هو في الحق تصوّف كبار متصوّفي المسيحية»[١]. ومع ذلك فالفارق بينه وبين كيركجورد هو الفارق بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية. الفلسفة الأولى تتعقّل الدين وتحلّل الإيمان ولا تهتم بممارسته إلّا أن يكون هذا الاهتمام في طبيعة الفيلسوف من حيث هو إنسان فرد ولا مزيد على ذلك ولا داعٍ إلى المزيد. أما الفلسفة الثانية فهي تقوم على الدين أي على الإيمان وعلى أن نحيا الحقيقة لا أن نعرفها.

٢٥ ـ الوجود والزمان:

والوجود ديمومة، والديمومة زمان وهذا الربط بين الوجود والزمان لم يكن معروفاً من قبل برجسون فالذي كان معروفاً أن

---

(١) D.S.M.R. p.205.

الوجود ثابت وهو ذو ماهيّة أما الحركة والزمان فهي ظلال هاربة لا ندركها إلّا في ضوء الليل الباهت في كهف أفلاطون عندما ندير وجوهنا إلى داخله. وننظر إلى أمام جدار الكهف. أما من بعد برجسون فيوجد عدد من الفلسفات المعاصرة التي تتّصف بأنها مذاهب زمانية وعلى الأخص فلسفة هيدجر، ومع ذلك فإن هيدجر لا يؤكد هذا الربط الجوهري بين الوجود والزمان وإنما هو يقرّر أن الزمان هو الأفق الذي نستطيع أن ندرك الوجود ابتداء منه.

والخطأ الأكبر عند برجسون هو في اعتبار الزمان والمكان من نوع واحد كما أوضحنا ذلك من قبل، ومن شأن الخلط بين الزمان والمكان أن يفضي إلى الخلط بين الفلسفة والعلم، بينما هما في الواقع لا يجتمعان معاً إن صحّ استخدام هذا التعبير.

فموضوع العلم المادة ومنهجه الملاحظة الحسيّة، أما الفلسفة فموضوعها الروح ومنهجها التجربة الموجّهة بالرؤية وليس موضوع أحدهما أسمى من الآخر فإدراك «المطلق» ميسّر للعلم والفلسفة على حدٍّ سواء والمسائل التي يعرض لها برجسون في مؤلفاته مثل مسألة الشعور ومسألة الزمان ومسألة الصلة بين المادة والروح هي كلها زوايا لمسألة واحدة هي محاولة إقامة الميتافيزيقا كعلم للمطلق أي كعلم يقتنص الأشياء في طبيعتها وليس فقط في ظواهرها وهكذا تقوم الميتافيزيقا من كبوتها التي أصابتها من فلسفة كانت النقدية فلم يعد العلم نسبياً ولم تعد الميتافيزيقا مجموعة تصوّرات جوفاء. وهكذا يقف برجسون على الضدّ من كانت وأفلاطون ومن كل فلسفة تنشد إقامة مذهب واحد يقوم على مجموعة من التصوّرات الجاهزة

والأفكار السابقة، إن القاسم المشترك الأعظم بين هؤلاء الفلاسفة هو إقامة هذا العلم. إذا نظرنا إلى المثال باعتباره علاقة أو قانوناً وليس كشيء، يقول برجسون: «إن نقد العقل الخالص يفضي إلى القول بأن الأفلاطونية ليست فلسفة مشروعة إذا ما كانت الأفكار أشياء، ولكنها فلسفة مشروعة إذا اعتبرنا الأفكار علاقات، ثم إن نقد العقل الخالص يتوقف على هذه المصادرة أن الفكر ليس في مقدوره إلّا أن يتأفلط platoniser أي أن يُدخِل كل تجربة ممكنة في قوالب جاهزة قد تمّ صنعها من قبل»[1].

٢٦ ـ الفلسفة والعلم:

كلٌّ من الفلسفة والعلم إذن ينصبّ على الواقع، غير أن كلًّا منهما لا يقتنص إلّا نصف الواقع، وهما من أجل ذلك يتّصفان بالوضعية، إلّا أن مفهوم برجسون للوضعيـة يختلف عن مفهوم كانت، فكانت يكتفي بالعلم الواقعي ويستبعد الفلسفة ويتوهّم أن هذا العلم يغني عن الفلسفة فيقصر همّه على تعـرّف الظواهـر واستكشاف قوانينها، ثم يستعيض عن الميتافيزيقا بفلسفة العلوم أي الاكتفاء بأقل قدر من القوانين الكبرى. أما مسائل النفس والله والخير فهي مسائل ميتافيزيقية خالية من كل معنى فضلاً عن أن العقل يرتطم بالمتناقضات حالما يعالج هذه المسائل، أما الوضعية البرجسونية فإنها لا تضيّق من شمول معنى التجربة، فالتجربة الميتافيزيقية قيمتها

---

(١) P.M. p.223.

تعادل قيمة التجربة العلمية[1]. فالرؤية تماثل الحسّ في قوة الإدراك وفي قوة اليقين والذي دفع إلى القول بأن الإدراك الخارجي لا يعادله أيّ إدراك باطني هو هذه الألفة التي نشأت بيننا وبين المادة من حيث إن معرفتنا لها تيسّر العمل. إنها طبيعة الحياة العملية النفعية تفرض علينا هذا الهجران للعالم الباطني من أجل أن ننغمر في الإطار الاجتماعي. وحتى إذا ألقينا نظرة عابرة على هذه الحياة الباطنة فلن تتّسم هذه النظرة عندئذ إلّا بما هو مكاني ورياضي وعقلي، وليس غريباً إذن أن يشيع المذهب المادي في تفسير الحياة النفسية. فهو مذهب يتّفق تماماً مع نداء الحياة ذاته.

ومن شأن هذا المفهوم البرجسوني للوضعية أن يفضي إلى إيجاد علاقة بين الفلسفة والعلم. بيد أن تحديد هذه العلاقة إنما يتم في المستوى الأنطولوجي حتى يتجنّب برجسون الوقوع في التناقض مع نفسه، ذلك أن الوجود عنده له مستويات متباينة تترجح بين التوتر والتراخي.

ونوجز فنقول إن التوتر يتمثّل في عملية ارتدادية تتلخص في هجرة العالم الخارجي فنشرع في طرح اللغة من حيث هي وظيفة اجتماعية ثم نستبعد المدركات الحسيّة لأنها متمايزة ومتجاوزة، ونستبعد من أجل ذلك أيضاً الذكريات الملازمة لهذه المدركات وكذلك الميول والرغبات والأفعال التي ترتبط بها، ويبقى بعد ذلك الآنا في بكارته الأولى في ديمومة قوية العـزم مستترة في الأعماق. أما التراخي فيتمثّل في عملية انبساطية نمارسها وكأننا نتحرك من مركز الدائرة إلى المحيط، أو من الأعمال إلى السطح حتى نتجاوز

مع الديمومة وهي في حالة الارتخاء والامتداد، ويبقى بعد ذلك أن العلاقة بين الفلسفة والعلم قائمة. يقول برجسون «إن التفرقة في القيمة بين الفلسفة والعلم وتحديد موضوع واحد بالذات لهما وهو الأشياء عامّة مع القول بأن العلم إنما ينظر إليها من أسفل بينما تدركها الفلسفة من أعلى»، كلّ ذلك من شأنه أن يستبعد تبادل المساندة وتحكّم كلٍّ منهما في الآخر... وعلى الضدّ من ذلك عندما نحدّد لكلٍّ منهما موضوعاً مُبايناً للآخر «المادة للعلم والروح للميتافيزيقا فكما أن الروح والمادة في تماسٍّ كذلك يكون العلم والميتافيزيقا يؤثّر أحدهما في الآخر في حدود المنطقة المشتركة، ذلك أن من شأن النتائج التي ننتهى إليها في كلٍّ منها أن تلتقي بالأخرى كما تلتقي المادة بالروح وعدم تحقّق الالتقاء تحقّقاً كاملاً يعني أن شيئاً من التقويم مطلوب في العلم أو في الميتافيزيقا أو في كليهما معاً» ولا أدلّ على هذه الصلة المتبادلة من كتاب «المادة والذاكرة» حيث تجتمع كلٌّ من التجربة العلمية عن الدماغ والتجربة الميتافيزيقية عن الفكر فينتهي برجسون إلى القول بأن الدماغ عضو عمل وليس عضو تفكير فكلٌّ منهما في حاجة إلى الآخر، ولكن ليس بالصحيح أن الفلسفة تقصر مهمتها على جمع النتائج العلمية التي تنتهي إليها مختلف العلوم الجزئية، أو على معرفة الأسس التي يقوم عليها كل علم أو على فحص المصادرات التي يفرضها العلماء كيما يضعوا نظرية عامّة عن الكون، إن الفلسفة عند برجسون ليست إبستمولوجيا.

وقد يقال بعد ذلك إن برجسون لم يأتِ بشيء جديد،

فالفلسفة اليونانية تعنى بالملاحظة والتجريب. وكتاب «التحليلات» لأرسطو يتضمن بالإضافة إلى تصنيف الوقائع تكوين النظريات، غير أن هذه النظريات مع ذلك لم تتّسم بالدقّة، ذلك أن الغرض عنده أعمّ من الوقائع، ولهذا ارتبطت الوقائع بشكل مخلخل مع الفروض ومرجع ذلك لم يكن إلّا أحد أمرين. إما استغراق في مجال الواقع، وإما استغراق في مجال الفكر.

وبرجسون يضرب مثلاً لهذين النوعين من الاستغراق في إحدى محاضراته ببيكون وديكارت. الأول يهتم بالواقعة في البداية وفي النهاية. **أما الثاني فاهتمامه** كله منصبّ على الأفكار البسيطة، ويبقى بعد ذلك **خطوة واحدة** تنزلق بعدها الفكرة البسيطة نحو الواقع. وأدقّ من **هذا وذاك أن** الواقعة والفكرة يجب أن يحدّ كلٌّ منهما الآخر، ومعنى ذلك أن الفكرة يجب أن تقتفي آثار الواقعة رويداً رويداً. وبرجسون على عادته يستعين بالصور والتشبيهات ليقرّب إلى أذهاننا ما يريد.

وهنا في هذه المسألة بالذات يستعين برجسون بكلمة «التشقيف aigaiser أي أن وظيفة الفيلسوف تماثل وظيفة المثقف عندما يحدّ السكّين فيقطع قطعاً دقيقاً. وهذه العملية في المجال الفلسفي من الصعب أن تنتهي عند نقطة محدّدة لأن الفيلسوف دائم التقدّم على خطوط التجربة، والتجربة هي نقطة التقابل بين مجموعة من التصوّرات، ومن أجل ذلك يصعب تعريف تصوّر من هذه التصوّرات تعريفاً واضحاً متميزاً لأن التعريف قابل للتعديل بالضرورة، وذلك وفقاً لما تعطيه إيّانا التجربة من جديد في خط دقيق

من خطوطها ويتّضح لنا ذلك عند المقارنة بين ديكارت وبرجسون، فديكارت يدفع التصوّرات الواحد بعد الآخر دفعاً تسلسلياً، بينما برجسون يدفع الفكرة نحو الواقع ثم يسير مع هذا الواقع في منحنياته واتجاهاته معدّلاً بذلك الفكرة في بكارتها وهكذا دواليك.

ومن شأن هذه العملية عملية التشقيف أن تقرّب الفيلسوف البرجسوني من اليقين دون أن ينتهي إليه. ويبقى أن الأبحاث الفلسفية تتّسم بصفة الاحتمال، والاحتمال يناهض التعميم لأن من شأن التعميم أن يحيل الاحتمال إلى يقين غير مشروع لا يحترم الوقائع ولا يخضع لها. يمكن القول إذن أن برجسون يريد احتمالاً يتقدّم نحو اليقين ولا يريد يقيناً يتقدّم على حساب الاحتمال.

والاحتمال هو الجانب الإيجابي في المذهب يتردّد فيه الفيلسوف. ويتعثّر عندما يريد إحلال نتائج بدلاً من أخرى، وهذا على الضدّ من الجانب السلبي الذي يتمثّل في الإنكار الحاسم لبعض المسائل الفلسفية، وهو كذلك جانب توكيدي، والعلّة في ذلك أن النتائج في الجانب الإيجابي لن تكون إلاّ وليدة حركة ديالكتيكية ديناميكية، أي أنها وليدة التجربة والرؤية معاً. وفي عبارة أخرى نقول إن برجسون يرفض أن يضع فكرة عامّة وضعاً قبلياً ثم يضع فيها بعد ذلك بحركة ارتدادية كلّ ما عسى أن تعلّمه إيّاه التجربة، ثم يزعم أنه استبق التجربة بالفكر وحده وإنما هو يمضي «مباشرة» إلى الشيء ليدركه تساعده في ذلك تجربة ما تنفكّ تتّسع وتصعد به إلى احتمالات ما تنفكّ تقترب من اليقين. وهكذا يظلّ الفيلسوف البرجسوني سائراً في الطريق على «أمل» في الوصول أو

على «يقين» بأن الطريق غير موصد وغير منحرف.

وهكذا يتواضع برجسون بالفلسفة غاية التواضع من حيث إنه ينكر دعواها في تفسير المسائل الكبرى على نحو ما ثم ينتهي إليه الفيلسوف بغير نقض ولا مـراجعة فليس ثمّـة شيء من هذا القبيـل ولا يمكن أن يكون شيء من قبيله، ولكنه يعلو بالفلسفة غاية العلو في ذات الوقت. وذلك في المـوقف الذي يتّخـذه لها أمـام العلم والمعارف العلمية من حيث إن العلم لا يرتفع عن الفلسفة.

٢٧ ـ الفلسفة والدين:

ويواصل برجسون تحديد المجال الفلسفي فيقيم فصلاً بين الفلسفة والدين من حيث إن لكلٍّ منهما موضوعاً خاصّاً ومنهجاً خاصّاً. وهذا على غير المألوف إذ أن الفلسفة في نشأتها الأولى كانت صدىً روحياً لتجربة دينية يقصد بها إلى توكيد العلّة المقدّسة للصورة الكونية التي يقتنصها الإيمان فتأخذ من الدين لغته وتستقّي منه كثيراً من المقولات والمفاهيم. وتاريخ الفلسفة اليونانية يدلّل على ذلك، فقد أخذت هذه الفلسفة مصادرها من التفكير الديني عند هوميروس وهزيود فقد كان الدين أخلاقاً وفلسفةً وقانوناً وكلّ شيء. والفلسفة المدرسية في جملتها مسيحية إذ أنها اقتصرت على مسائل الدين وظنّت أن كمال الفلسفة في كمال الدين حتى إن نظرتها في المسائل الطبيعية والعقلية كانت خاضعة لأرسطو لأن الكنيسة أقرّت تعاليمه. ومن أجل ذلك أبى الفلاسفة المدرسيون إجابة دعوة جليليو كي ينظروا إلى السماء بمِنظاره ويشاهدوا التغيّر في مادة الأجرام

السماوية خشية أن يضطروا لمخالفة قول أرسطو أن لا كون ولا فساد في السماء مع أن نظريته لم تكن إلّا مجرد نظرية علمية لا شأن لها بالمعتقدات الدينية، وكان على المفكّر أن يختار إما الإلحاد وإما الإيمان.

وفي عصر النهضة انسلخت الفلسفة عن الدين ولكنها ظلّت على علاقة به من حيث إنها كانت خصيمة له وكلّ خصومة تواكبها صداقة، ومن أجل ذلك ارتبطت الفلسفة بالعلم، فعنى الفلاسفة بالعلم الآلي وتطبيقاته العملية التي ترمي إلى توسيع سلطان الإنسان على الطبيعة والزيادة في زمانه فكان أن تكوّنت فلسفة تشيد بالعلم الآلي وتحصر مجالها على قدر مجاله.

وفي القرن التاسع عشر مضت الفلسفة في هذا الطريق حتى النهاية، واتّسم هذا القرن بالإيمان بالعلم لِما أتاحه من مخترعات أحدثت انقلاباً في عالم الصناعة وما وضعه من قوانين طبيعية ادّعى أنها تفسّر كل ظاهرة، ولا يشذّ عنها حكم واحد من الأحكام التي تشمل المادة في جميع صورها ومنها مادة الأجسام الحيّة، ووقف دارون على قدم المساواة مع كوبرنيكس وجليليو ونيوتن.

وقد عالج برجسون فكرة الخلط بين الفلسفة والدين عن طريق غير مباشر، وذلك على الضدّ من فكرة الخلط بين الفلسفة والعلم التي أثارها عن طريق مباشر وذلك في مؤلّفه «منبعا الدين والأخلاق». حيث اعتبر التصوّف امتداداً للفلسفة وليس امتداداً للدين،

فالدين يختلف عن الفلسفة في الموضوع وفي طريق الكسب من حيث إن مفهوم الدين أنه عقيدة محدّدة بتصوّرات متحجّرة وأنه عقيدة موحاة بينما الفلسفة رؤية قائمة على التجربة. وهكذا التصوّف إنه تجربة روحية منبعها الرؤية لا الغريزة وغايتها الاتصال بالسورة الحيوية لا التشبّث بالمجتمع، وهي من أجل ذلك «مستقلة عن السُّنّة وعن اللّاهوت وعن الكنائس» فالنفس إذا ما وصلت إلى حال التصوّف لا تسأل ذاتها إذا كان المبدأ الذي تتصل به هو العلّة المفارقة للأشياء أو وكيلاً أرضياً عنها، إلّا أنها تكتفي بأن تحسّ أن موجوداً أقدر منها بكثير يتغلغل فيها دون أن تفنى فيه شخصيتها.

٢٨ ـ الذات والموضوع:

يؤمن برجسون إذن أن الفلسفة وحدة قائمة بذاتها لا تنزل عن شيء من خصائصها ومقتضياتها. ثم نتساءل ما هو مضمون هذا الإيمان؟ ونجيب فنقول إنه إيمان يجمع بين حقيقة الذات وحقيقة الموضوع، بمعنى أن الذات ليست من نتائج الموضوع أي أنها ليست مجرّد مجموعة من الآثار الصادرة عن العالم الخارجي، ومن أجل ذلك فهي ليست منفعلة دائماً. والموضوع كذلك ليس من نتائج الذات أي أنه حقيقة خارجية لها وجود في الواقع ومستقلة عن الذات المدركة، بيد أن كلاً منهما ليس مغلقاً على ذاته فثمّة مجال للاتصال المباشر قائم على الرؤية، وهكذا يضع برجسون اتفاقاً مقدّماً بين الفكر والشيء موضوع الفكر، فالفكر ليس غريباً عن الوجود، والوجود ليس متعالياً على الفكر ألا يحق لنا القول إن هاهنا بذوراً

وجودية وإرهاصاً للمسائل التي أثارها فلاسفة الوجود، فالإنسان في نظرهم حقيقة ناقصة مفتوحة وهو ينعطف «نحو» شيء ما يحسّ أنه مرتبط به ارتباطاً وثيقاً وهذه هي الفكرة الرئيسية في فلسفة الظواهر عند هسرل وهذا الشيء ما «هو العالم» عند هيدجر؟ فعندما يقرّر هذا الفيلسوف أن الإنسان موجود في العالم فإنما يعني أن ثمّة علاقة بين الموجود البشري وبين شيء آخر، وأنه لا يوجد أدنى انفصال بين الإنسان والكون، ذلك لأن الوجود هو أن يكون المرء خارج ذاته وأن يقوم في أمر آخر وأن يحتل مكاناً في الخارج، والمعنى الاشتقاقي لكلمة وجود existence يدلّ على ذلك فهذه الكلمة في أصلها اللاتيني مكوّنة من ex ومعناها الخروج etere ومعناها البقاء في العالم. ثم يفرّق هيدجر بين ضربين من الوجود، وجود حقيقي ووجود زائف، والوجود الزائف هو ذلك الذي تميل فيه الذات إلى الانغماس في المجموع، وأن تكون صورة من صور المجموع أليست هذه برجسونية؟.

أما عند جبريل مارسل فإن هذا «الشيء ما» هو الـ «أنت المطلق» الذي ينكشف من خلال المحبة والعبادة الروحية. أما الـ «هو» فإنه قائم في منطقة الأحكام ومن أجل ذلك ينكر مارسل محاولة البرهنة على وجود الله بأدلّة عقلية ذلك لأن الـ «أنت» في هذه الحالة يستحيل إلى مجرد موضوع، والموضوع بطبيعته قابل للتعريف والتحديد ولا يلزم بعد ذلك أن يوضع الإيمان بالـ «أنت» في صيغة لاهوتية أو عقيدة دينية، إن الروح البرجسونية تتّحد في فلسفة مارسل الذي يأبى أن يؤلّف «مذهباً» يبدأ من المبادىء الهامّة

ويستدلّ منها بعد ذلك أحكاماً مجرّدة عن الوجود.

وهذا «الشيء ما» هو «الاتصال الوجودي» الذي يتم بين الموجودات الحرّة عند يسبرز فليس عنده ثمّة وجود حقيقي من غير أن يوجد اتصال بين الذات وغيرها من الذوات، ومن أجل ذلك فإن عملية خلق الذات بالذات لا يمكن أن تتحقّق إلاّ بفضل وجود الآخرين، ومن أجل ذلك أيضاً فإن عملية التفلسف ذاتها تتوقف على هذا الاتصال، ويبقى بعد ذلك أن المذهب الفلسفي يظلّ مفتوحاً لا يقبل القلق.

ثم نزيد على ذلك كله فنقول إن برجسون قد مهّد للحركة الوجودية عندما أدرك أن العلاقة بين الفكر والواقع إنما تنكشف لنا عن طريق معرفتنا لطبيعة الوجود ذاته، ولمّا كان الوجود ديمومةً وتطوراً وتغيّراً وخلقاً مستمراً فإن المعرفة ذاتها لم تعد مجرد عملية عقلية بحتة تقوم بها ملكة مجرّدة هي العقل، بل إن المعرفة تجربة حيّة نختبر عملية عقلية بحتة تقوم بها ملكة مجرّدة هي العقل، بل إن المعرفة تجربة حيّة نختبر فيها الواقع ونعانيه ونحتكّ به، بل نتماسّ معه. المعرفة إذن ذات طابع وجودي أي أنها قائمة في مجال الوجود قبل أن تكون قائمة في مجال الأحكام المنطقية، ولا أدلّ على ذلك من أنه لم يتخذ من تحليل العقل نقطة البداية، كما فعل كانت أو أنه اعتمد على تحليل الألفاظ اللغوية كيما يستنبط المقولات ثم يربطها بعد ذلك بالوجود على نمط أرسطو وإنما هو اتجه مباشرة إلى الوجود يستكشف طبيعته فإذا به يقابل العقل وهو سائر في الطريق الوجودي. فلم تعد الميتافيزيقا امتداداً طبيعياً للمنطق كما هي عند أرسطو من

حيث إن المنطق آلة العلوم. قد يكون المنطق آلة فيما يختصّ بالعلوم التجريبية التي تحلّل الوجود وتجزّئه إلّا أنه ليس كذلك بالإضافة إلى الميتافيزيقا لأن من شأن تقديم المنطق هنا أن تجعل من «علم الفكر» العلم المطلق الأوحد، كما أراد له هيجل أن يكون. ولهذا نقول إن برجسون في مجال الفلسفة شبيه بأينشتين في مجال الفيزياء فأينشتين يقرّر أن ميكانيكا نيوتن مشروعة في نطاق التجارب العادية في الكميات المحدّدة والسرعات البطيئة كسرعة السيارات والعربات. ولكنها ليست مشروعة في غير هذا النطاق، ومن أجل ذلك جاء بفيزياء جديدة تنطبق قوانينها على الصعيد الأعلى من العالم macrophysique حيث تتحرك الأجسام بسرعة الضوء أو ما يزيد في مجال المادة.

٢٩ ـ الفلسفة والحياة:

وهكذا يقرّر برجسون أن العلم مشروع ليس إلّا حيث السكون والجمود والثبات أي أن العلم ليس في إمكانه أن يطبّق مقولاته في مجال الحياة. ولهذا أتى بعلم جديد أو فلسفة جديدة والمعنى واحد تنطبق مقولاتها على الحركة والحياة والروح، وليس العجب أن يكون بين الفلسفة والحياة صلة، بل العجب أن يقال إن هذه الصلة لا وجود لها، كما كان ذلك عند معظم الفلاسفة وخاصة كانت، وهذا الموقف موقف كانت إن أردنا أن نعلّله من داخل مذهبه قلنا إنه من إملاء التصوّريّة التي ينطوي عليها مذهبه، هذه التصوّرية التي جعلته يرى أن كل ما في العالم ظلّاً لحقيقة موجودة في عالم خفي وشبحاً

ينطق بما وراءه في عالم الأشياء في ذاتها، وهو لهذا يحطّ من قدر المعرفة البُعدية ويشيد بالرياضة على أن إنكار الصلة بين الفلسفة والحياة هو الذي يدفع الفيلسوف إلى أن يمضي في تكوين مذهب مغلق في الفلسفة ذلك أنه لمّا كانت الصلة وثيقة بين الفلسفة والحياة وكانت الحياة موضوع الفلسفة، فإن الفلسفة عندئذ يجب أن تتّصف بما تتّصف به الحياة وأوّل هذه الصفات عدم القابلية للتشكّل بصورة محدودة، فالصورة تعارض طبيعة الحياة لأنها صبٌّ للحياة في قوالب ثابتة، بينما الحياة تغيّر دائم وخلق مستمر وإبداع وتطوّر ولأنها كذلك فصل لمضمون الحياة عن تيار الحياة، ومن أجل هذا تتمرّد الحياة على الصورة وتأبى عليها ما تريد أن تفعله بها، ويأخذ هذا الإباء وذلك التمرّد صوراً مختلفة، فيكون أحياناً نزاعاً خفيّاً وإن كان قوياً، ويكون أحياناً أخرى نضالاً، ولكن هذا التعارض ضروري وتقتضيه طبيعة الوجود ذاتها. ولذا كان من المستحيل القضاء عليها، وإنما هما الصورة والحياة يتناوبان السيادة، فتارة تكون السيادة للصورة وطوراً تكون السيادة للحياة وعلّة هذا التعارض أنّ الحياة في حاجة إلى أن تكون شاعرة بذاتها وشعورها بذاتها معناه أن تستحيل إلى موضوع، وبالتالي إلى تصوّر عقلي لأن العقل قد درج على تصوّر كل شيء على غرار «الموضوع».

ولكن هل يتعارض النزوع نحو الموضوعية مع عدم غلق المذهب؟ يعرّف يسبرز الفلسفة بأن موضوعها الفرد الأوحد وأنها تحليل لموقف الفرد، والفرد تتباين أحكامه وفقاً لتباين مواقفه ومعنى هذا أن «وجود» الفرد ما هو إلاّ اختياره لهذه المواقف وشعوره بأن

حياته قائمة على أساسها، والفرد لا يوجد إلّا بمقدار ما يعمل على مواجهة الموقف الذي هو موقفه بالذات وبقدر ما يعمل حساباً لا من موقفه من طابع فريد في نوعه وحتى فكرة «اتصال» الذات مع الذوات الأخرى تتجاوز الفهم الصحيح إذا كنّا نفهم منها طريق إلى الحقيقة الموضوعية لأن من شأن الموضوعية أن تضعف كفرد في مجموع خاضع لقوانين العليّة ومقيّد بالأنظمة الأخلاقية، فالذات عنده لا تتضمن الشروط الكليّة الضرورية لإمكان المعرفة الحقيقية كما كان يظن كانت فإن الوجود الحقيقي للذات وهو الذي يتميز عن الوجود الطبيعي هو ذلك الذي أُحقّقه بفعل اختياري، وكأن عملية الاختيار هي العلامة على هذا الوجود الحقيقي وخلاصة القول إن عدم غلق المذهب يستلزم إنكار الموضوعية إلّا أن المسألة ليست كذلك عند برجسون فإنكار الموضوعية ليس بالضرورة الحتمية كي يظلّ المذهب مفتوحاً. ذلك لأن الصلة وثيقة بين تطور ملكات المعرفة وتطور الحياة ذاتها فالموضوعية هنا نتيجة حتمية للتطابق بين العمليات الذهنية والعمليات التطورية، ويبقى أن هذه الموضوعية متطورة بالضرورة وقد يبدو أن هذا القول ينطوي على تناقض في الحدود باعتبار أن من المسلّم به أن الموضوعية تفترض الاستقراء والثبات للأشياء المدركة، فكيف إذن تكون متطورة؟ أعتقد أنه في الإمكان التخلّص من هذا الحَرَج لو أننا أدخلنا فكرة المجال في فهم طبيعة المذهب البرجسوني.

وفكرة المجال فكرة علمية وهي تعني الكشف عن التأثير المتبادل بين مجموعة من القوى دون الإهابة بفكرة الطبيعة أو

الجوهر. ويرجع الفضل في اكتشاف هـذه الفكرة إلى أورستـد Oersted في العقد الثاني من القرن الماضي، فقد أثبت بالتجربة أن القوى لا تؤثّر في نفس الاتجاه الذي يحدّده الخط الواصل بين المؤثّر والمتأثّر بل في اتجاه عمودي عليه، ولم يفعل سوى أنه وضع إبرةً ممغنطة عند مركز سلك دائرة ووصل طرفي السلك بقطبي بطارية بحيث تكون الإبرة في مستوىً واحد مع السلك وعندما تكهرب السلك لاحظ أن حركة الإبرة تدلّ على أنها قد وقعت تحت تأثير قوة تتجه اتجاهاً عمودياً على المستوى الذي يصل بين هـذه الإبرة والسلك. ثم أثبت فراداي أن المغناطيس لا يجذب قطعـة من الحديد لأنه يملك قوة سحرية، وإنما يجذبها لأنه يخلق حـوله خصائص مكـانيـة تحيـط به. ومن شأن هذه الخصائص أن تجذب قطعة الحديد. وجاء أينشتين واعتبر فكرة المجال من الأفكار الثورية التي أُدخلت في الفيزياء وأنها «حقيقة واقعة تماثل حقيقة المقعد الذي تجلس عليه» وعن طريق هذه الفكرة لم يقبل أينشتين الجاذبية كما يقرّرها نيوتن باعتبار أنها تنطوي على الغموض وهو يستعيض عنها بالمجال الجاذبي ذلك أن وجود مادة في الفضاء ذات كتلة معينة من شأنه أن ينشر في هذا الفضاء انحناءً معيناً، أي أن وجود المادة هو سبب انحناء ما حولها وأن أثر هذه المادة هو أن تحدث التواء فيما حولها فينزلق ما يجاورها انزلاقاً حولها.

وهكذا فكرة المجال في المذهب الفلسفي إنما تستبعد الإهابة بالمصادرات والتصوّرات العقلية الجامدة ويبقى أن المذهب عندئذ لا يتكوّن نتيجة الارتكاز على مقولات ثابتة يفرضها الفيلسوف فرضاً،

وإنما هو يتكوّن نتيجة احتكاك بالوقائع التجريبية ومن شأن هذه الوقائع أن توجّه الرؤية وتعدلها إن لزم الأمر. وبرجسون يحتكّ أولاً بالوقائع السيكلوجية لأنها أقرب الوقائع إلينا فنشعر أننا أحرار وهذا هو المجال السيكلوجي، ثم نحتك بالمعطيات الأنطولوجية فنعرف ما هو التطور وما هي الحركة وما هو الزمان، وهذا هو المجال الأنطولوجي. وفي النهاية نحتك بتجربة الصوفيين فنجد الذات في تماسٍّ مع السورة الحيوية المبثوثة فيها وفي الكون، وهذا هو المجال الثيولوجي.

ويبدو هنا أن تقدّم الفكر البرجسوني شبيه بتقدّم الفكر الديكارتي، وهذا صحيح من جهة ذلك أن برجسون يبدأ من حيث يبدأ ديكارت فنقطة البداية هي الأنا، ثم ينتهي إلى حيث ينتهي ديكارت فنقطة النهاية هي الله، ولكن ليس هذا بالصحيح من جهة أخرى فهناك فارق جوهري بينهما، ذلك أن تقدّم الفكر الديكارتي يقوم على أساس المنهج الرياضي الذي يقوم بدوره على مبدأ الهوية «لا صيرورة الوجود» وهو من أجل ذلك يتّهم ديكارت بأن قضاياه تحصيل حاصل، فمثلاً قضيته المشهورة «أنا أفكّر إذن فأنا موجود» لا تنطوي على أيّ تصوّر جديد فالفكر هنا ليس هو الفكر الموجود وإنما هو الفكر المفكّر أي أنه يقول: «أنا أفكّر فأنا أفكّر» وفي عبارة رياضية نقول: ق هي ق. أما عند برجسون فالأمر ليس كذلك، صحيح أن المجال السيكلوجي سابق على المجال الأنطولوجي وهذا بدوره سابق على المجال الثيولوجي إلّا أنه يصعب القول بأن ما عرضه في مجالٍ من هذه المجالات نتيجة حتمية لما عرضه في مجال آخر،

وإنما هو تقدّم ديناميكي ليس إلاّ، وإثراء لما سبق. ومن هذه الوجهة نقول: إن في مذهب برجسون اتّساقاً بين المجالات، ومع ذلك فإن هذا الاتّساق ذاته لا يبدو متدرّجاً إلاّ إذا اعتبرنا كل حركة إلى أمام كأنها تناقض للمسافة بين نقطة البداية الموجودة فعلاً ونقطة النهاية التي توجد كمحطة، إلاّ إذا بدا للمتحرّك وهو هنا الفيلسوف أن يتوقف عندها وهذا وَهْم فمسافة ليس لها إلاّ طرف واحد لا يمكن أن تتناقض بالتدريج لأنها ليست مسافة وإنما هي تتناقض عندما يوجد المتحرّك. نقطة النهاية أو عندما ننظر نحن إلى مذهب ما، بعد أن يتمّ بناؤه فنظرة ارتدادية فتعيّن نقطة النهاية، ثم تنزلق إلى نقطة البداية وهذا وَهْم كذلك لأننا في هذه الحالة نتصوّر الحركة الفكرية للفيلسوف على أنها خط مكاني.

ولكن ماذا يعني استبعاد الحتمية والتدرّج في الفكر البرجسوني؟ إنه يعني أن برجسون يقفز من مجال إلى آخر، ومن طبيعة القفزة البرجسونية أنها فُجائية ليس في المقدور التنبؤ بها، وكلّ ما في الأمر أنه في المستطاع تحديد النقطة التي تحقّقت فيها هذه القفزة أو تلك واستخدام لفظة «قفزة» يتفق تماماً مع روح برجسون، إذ أن القفزة توحي دائماً بعدم الاستقرار وعدم السكون، وتوحي كذلك بفكرة الفتح فكأن هناك دائرة يخشى الفيلسوف أن يستقرّ به المقام فيها وهو لهذا يقفز والحياة ذاتها ألم يقل برجسون نفسه أنها «تعمل في قفزات» فلا المستقبل يستنبط من الحاضر بالحساب ولا هو مرسوم فيه على صورة أو فكرة.

وكلّ هذه القفزات التي يمارسها الفيلسوف لا تتحقّق في خطٍّ

مستقيم، وإنما على هيئة دوائر، بمعنى أن المركز هو هو بعينه في كل قفزة فالمذهب البرجسوني دائرة مركزها «رؤية الديمومة» وبين المركز والمحيط قد اصطفّت دوائر ذات مركز واحد آخـذة في الاتّسـاع تمثّـل مجـالات الفلسفـة المتبـاينـة وهي السيكلوجيـا والأنطولوجيا والثيولوجيا وهذا هو معنى الفتح في مذهب برجسون، إنه لا يستلزم تغيير مركز الدائرة بمركز آخر أو تغيير الدائرة بدائرة أخرى، فإن الاقتصار على التغيير إنما هو في الواقع إبدال مذهب مغلق بمذهب مغلق آخر. أما إذا اتفقنا على دائرة واحدة وأخذنا نوسّع فيها كان هذا هو الفتح. وفي الوقت ذاته كان فتحاً خاضعاً لتنظيم معيّن وخاضعاً لتصوّرات معينة وتابعاً لمركز واحد. يبقى هو مهما يكن اتّساع الدائرة ومهما يكن انتشارها. هذا المركز هو «رؤية الديمومة» وكلما اقتربنا من المحيط إلى المركز ضاقت الدائرة وكلما تحرّكنا من المركز إلى المحيط اتّسعت الدائرة.

فالمجالات هنا ليست إلّا روافد تغذّي مياه النبع. روافد يعمل كلٌّ منها لوناً جديداً والمجرى الأصيل يتلوّن بهذه الألوان والروافد مع ذلك محتفظة بأصالته ووحدته وهويته. وهكذا نرى أن المجالات تفتح على بعضها البعض، إنها ليست مجالات مغلقة تدور حول ذاتها. ثم هي لا تسير في اتجاه مستقيم وإنما هي تتموّج مع الظواهر مدّاً وجزراً. وهي من أجل هذا تسير على «هيئة لولبية» فتأخذ شيئاً من الخط المستقيم الذي يوحي بالحركة وعدم القلق، وتأخذ شيئاً من شكل الدائرة التي توحي بالقلق والانتهاء عند فكرة غير أن هذا ليس إلّا تشبيهاً. فلو صحّ أن هناك اتجاهاً مرسوماً مقدّماً لأمكن التنبؤ

بالمجالات القادمة، ولكنّا في حاجة عندئذ إلى جهد مُبدِع جديد. إذن يمكن أن يقال إن كل مجال يحتوي على مقدار يقلّ أو يكثر مما يتضمنه المجال اللاحق عليه ولكن الأمور لا تتخذ هذه النظرة إلاّ بنظرة ارتدادية فالانتقال من مجال إلى آخر إنما هو انتقال كيفي لا كمّي فبين المجالات جميعاً عنصر مشترك هو «رؤية الديمومة»، والتقدّم عبارة عن حفر الأعماق. ولذا يحقّ لبريبه القول بأن برجسون لم يتّبع منهج التحليل أو منهج التركيب، وإنما هو قد اتّبع منهجاً آخر قوامه التعمّق تحفر في الطبيعة السيكلوجية للحياة فتصل إلى الطبيعة الأنطولوجية ثم تحفر في الطبيعة الأنطولوجية فنصل إلى الطبيعة الصوفية للحياة.

المجال السيكلوجي يلهمنا فكرة الديمـومة من حيث هي حرية، والمجال الأنطولوجي يوحي إلينا بهذه الديمومة ذاتها من حيث هي سورة حيوية. أما المجال الثيولوجي فهو ينتهي بنا إلى اعتبار السورة الحيوية بمثابة الله وأن كل ما نَراه في الكون إن هو إلى تجليات السورة الحيوية.

وفكرة التجليات ليست بدعاً في الفلسفة وإنما هي كامنة في فلسفة هرقليطس وواضحة في فلسفة أفلوطين وهيجل وشوبنهور، إلاّ أن تجليات السورة الحيوية لا تسير في خط واحد وإنما هي تتّجه إلى خطّين متباعدين هما خط الحشرات وخط الإنسان. ثم إنها تجليات تفاؤلية تُبرِز مفاتن السورة الحيوية وخاصة عندما نصل إلى تجلياتها في المجال الثيولوجي وفي المتصوّفة المسيحيين بوجه خاص.

أما التجليات عند شوبنهور فهي أقرب إلى التشاؤم منها إلى

التفاؤل. إن الإرادة تفسّر دائماً في تقدّم، ذلك أن تحقّق الإرادة لا يتم بحال؛ فكل درجة من درجات التحقّق الموضوعي للإرادة تنازع الدرجة الأخرى، ويبدو هذا التنازع في أقوى صوره في عالم الحيوان الذي يتغذى على حساب المملكة النباتية وفي داخل عالم الحيوان لا يستطيع الحيوان البقاء إلّا على حساب غيره وهذا تعبير عن مشاقّة الإرادة لنفسها، أي أنها تأكل نفسها بنفسها، فالإرادة من أجل ذلك هي إرادة كراهية وليست إرادة محبة. أضف إلى ذلك أنه مما دفع شوبنهور إلى هذه النتيجة هو تقريره أن كل تحقّق موضوعي للإرادة إنما هو مستقل في ذاته وأن هذا الاستقلال يسانده الصراع والمشاقّة مع التحقّق الذي يسبقه، وكذلك لم يكن الهدف من التصوّف إلّا الخلاص المطلق من كل إرادة فالمتصوّف يرى في الحياة ذاتها خصماً لدوداً يجب القضاء عليه وتبدو كأنها وهم، بينما السورة الحيوية عند برجسون على الضدّ من ذلك مما تفقده في خطّ تكسب أضعافه في خط آخر والتصوّف هو أعلى مراحل السورة الحيوية ذاتها في خلال تطورها أما التجليات عند هيجل فيرين عليها الطابع الكوني التصوّري وهي بهذا ليست تجليات حيّة وإن أردنا أن نفسّر ذلك حتى داخل مذهبه الفلسفي قلنا إنه من إملاء فكرته عن الروح الكلّي مجرد «تصوّر» لا مطلق والقول بأن هيجل استعان بمعطيات العلم تدليلاً على اهتمامه بالواقع إنما هو قول مردود ذلك أن الاستعانة بمعطيات العلم لم تكن إلّا من قبيل تبرير مذهبه، والدليل على ذلك أن مذهبه مغلق ومعنى ذلك أن حركة الفكر تتوقف عند نقطة معينة، بينما الاتجاه الواقعي للفكر إنما هو في نهاية

المطاف ردّ فعل ضدّ النزعة التصوّريّة البرجماطيقية التي تزعم القدرة على ثبات نظرياتها وبقائها دون أيّ تعديل أو تغيير ونحن نقدّم هذا النقد لواقعية هيجل المزعومة من خلال طبيعة الواقع كما هي ممثّلة في مؤلّفات علماء العصر الحاضر من أمثال أرنجتون وجينز ولوي دي بروي وليس من خلال طبيعة العلوم الواقعية في عصر هيجل التي أخطأت عندما منحت قوانينها شمولاً لا يحدّ.

نعود إلى «رؤية الديمومة» مرة أخرى من حيث هي مركز لدائرة آخذة في الاتّساع فنزيد الفكرة إيضاحاً. إن هذا المركز هو مثل «اللازمة» في كثير من الأغنيات نراها تعود هي ذاتها في نهاية كل مقطع ومع ذلك فلها في كل مرة معنىً جديد كما أوضحنا ذلك، وقد أخطأ بيجي عندما اعتبر الثورة البرجسونية منتشرة في نقط متباعدة كلا إنها متمركزة. فليس من الصحيح إذن القول بأن بناء برجسون الفلسفي قائم على الاهتمام بالباطن والمتكوّن والثورة على العادات الذهنية المتراخية فهذه كلها مأخوذة عن الكيان الأصلي الحسّي ونحن نعيد مرة ثانية إلى الأذهان مثال الصورة الفوتوغرافية لكنيسة نوتردام ومثال الذراع المتحرّك فتحليل بيجي لمذهب برجسون عَوْد إلى الاتجاه التحليلي السكوني الذي ينكره برجسون.

٣٠ ـ طبيعة المذهب البرجسوني:

وهكذا لا يمضي وضع المذهب عند برجسون بطريقة آلية تجريدية يضع مبدأ ثم يستخلص منه كل ما يريد من استدلالات،

ولكنه يوضع بطريقة ديناميكية تكاملية أعني أني عملية الوضع موجّهة بالتجربة وقائمة على الرؤية.

فإن كان من سمات المذهب المغلق هو استمساكه بعلّة واحدة يفسّر في ضوئها ما يصدر من أفكار ونظريات ففي فلسفة برجسون لا يوجد مذهب مغلق وإن كان من سِمات المذهب المغلق هو استنباط البسيط من المركّب والعامّ من الخاص والضروري من الممكن ففي فلسفة برجسون لا يوجد مذهب مغلق يبقى إنما مذهب برجسون متفتّح وأن التجربة الفلسفية ليست إلّا محاولة قد تخطىء وقد تصيب.

وأول رسالة ألّفها برجسون تتّصف بهذه السِّمة سِمَة المحاولة فعنوانها «محاولة في الكشف عن المعطيات المباشرة للشعور» وليس بالصحيح أن نفهم كلمة essai بمعنى مقالة وليس معنى محاولة، وذلك لأن برجسون لو كان يعني كلمة مقالة ما كان للكمة أيّ داعٍ في كتابتها فالرسالة ليست مقالة، وإنما هي أكثر من ذلك أضف إلى ذلك أن برجسون ألّف كتباً أُخرى كانت أجدر بأن يبدأ عنوانها بكلمة essai بمعنى مقالة لأنها عبارة عن مجموعة مقالات ولكنه لم يفعل.

ومن شأن المحاولة ألّا تقف عند مذهب معين أو تفضل مذهباً على آخر ولقد أوضح برجسون هذا المعنى في خطاب له إلى هفدنج يقول فيه: «إن غايتي همّي هي أن أُكوّن فلسفة تسير في تقدّم ولا تخضع للجدل القائم بين المدارس الفلسفية وفي إمكانها الانتهاء إلى حلول للمشكلات الفلسفية وما كان ذلك كذلك إلّا لأنها

ستتخلّص من التصوّرات المصطنعة التي اعتدنا أن نختارها لصياغة هذه المشكلات. وبرجسون يطبّق هذا الاتجاه بوضوح على مشكلتين من مشكلات الفلسفة وهما طبيعة التطور ثم مشكلة العلاقة بين النفس والجسم، ففي المشكلة الأولى يقرّر رفض النظريتين الآلية والغائية. إلّا أنه لا يحدّد طبيعة نظريته هو إلّا أنها نظرية تقترب من النظرية الثانية أكثر من الأولى وهو لذلك يشرح في بيان أوجه الخلاف وأوجه الشبه بين نظريته ونظرية المذهب الغائي، فمن أوجه الشبه القول بأن العالم كلٌّ منسجم ومن أوجه الخلاف إنكار برجسون أن يكون هذا الانسجام كاملاً «فالفرد والنوع ينكر كلٌّ منهما الآخر فينشأ بذلك خلاف مع سائر صور الحياة فالتناسق إذن غير موجود في الواقع».

أما المشكلة الثانية فبرجسون ينتهي منها إلى موقف وسط بين النظرية التصوّرية والنظرية الواقعية، فالمادة في نظره مجموعة من الصور، والصورة وجود لا يقف عند حدّ وجود الصورة الذهنية بل إنه يتعدّاها ولها وجود يتعادل مع وجود الأشياء كما يتصوّره الواقعيون «إن وجود الصورة في منتصف الطريق بين الشيء والتصوّر».

ومن أجل هذا تتّسم الفلسفة البرجسونية بأنها بين الفلسفات جميعاً، فأنت ترى فيها فلسفة الصيرورة لهرقليطس وتجد فيها منهج الاستبطان عند مين دي بيران، وهذا المنهج معناه تقرير أن الذات تظهر بوضوح للإدراك المباشر ومين دي بيران من أجل هذا يتقابل مع برجسون في الأخذ على التجريبيين بحثهم عن الأنا في الألياف العصبية ومادة المخ، مما أدّى بهم إلى المادية وإنكار الروح

وبرجسون يشبه شوبنهور في التفرقة التي يقيمها بين التصوّر والرؤية من حيث إن الفلسفة هي التي تشتغل في الرؤى لا تلك التي تعمل في التصوّرات المجرّدة. لأن من شأن الأولى أن تصل إلى إدراك مضمون الواقع. أما الثانية فلا تستطيع أن تعمل إلاّ في الفراغ. ثم إن برجسون يتفق مع المذهب البراجماتي في نقد العقل من حيث إن العقل والحواس آلات لتجزئة الطبيعة للتمكّن منها في تطورها الجارف الحواس تجزىء الأشياء إلى وجهات عدّة هي الموضوعات التي تتمثلها والعقل يجزىء إلى معانٍ ومبادىء ثابتة فهي جميعاً آلات لتسيير الحياة لا لتصوير الوجود وهذا النقد جعل من برجسون فيلسوفاً اسمياً. ثم إنك تجد كذلك فكرة وحدة الوجود لأفلوطين وكلٌّ من برجسون وأفلوطين يقصد المعنى الفلسفي أي البساطة وعدم القابلية للتجزئة والمضرّة بالفعل في كل جزء وبنسبة واحدة وبلا تجزئة وذلك بالرغم من تعدّد المظاهر التي يتحقّق فيها مبدأ الوجود الواحد، ومن هنا تنشأ مشكلة العلاقة بين الواحد والكثرة وسبب التكثّر والفردانية والنحو الذي يتمّ فيه الانتقال من الوحدة إلى التعدّد وبقدر ما يغالي المذهب في توكيد الوحدة بقدر ما تزداد هذه المشكلة تعقيداً. وحلّ هذه المشكلة قد اتخذ اتجاهين: أولهما الثنائية والآخر التوسّط. أما الثنائية فهي القول بمبدأين وجعل أحدهما في الرتبة الأولى والأصل الحقيقي للوجود، ويمثّل هذا الاتجاه أرسطو فالصورة من خصائصها الوحدة ولكنها تتكثر بدخول الهيولى فيها فكأن الهيولى مبدأ الفردانية أو الكثرة في الأشياء. أما التوسّط فهو مذهب يتلجىء إليه القائلون بوحدة الوجود وبرجسون

أقرب إلى الرأي الأول منه إلى الرأي الثاني.

وكل هذه الأمشاج من مختلف الفلسفات في انسجام تامّ لا يظهر فيه الاختلاف ولا التباين وأين هو هذا النابغة الذي يخترع شيئاً من لا شيء ويؤلّف نظريات لا تتصل بما قبلها ولا تتأثّر بما حولها، ففلسفة برجسون قديمة من حيث إنها لم تنشأ من لا شيء وأنها تستعين بمختلف المذاهب الفلسفية غير أن تنظيمه لهذه المذاهب هو الجديد في فلسفته.

ولكل مذهب منطق، ومنطق المذهب البرجسوني إنما يجب أن ينبع من طبيعة الوجود ولا يلزم عندئذ أن تستنبط المعقولات استنباطاً قياسياً من طبيعة العقل التحليلي كما يريد كانت أو تنشأ من التحليل اللغوي للألفاظ على طريقة أرسطو. من هذه الوجهة يعتبر كلٌّ من منطق كانت وأرسطو منطقاً لا عضوياً يركب فيه الواقع دون أن يُجار به فيشقّ لنفسه طريقاً قد يكون مغايراً لطريق التجربة. أما منطق برجسون فهو عضوي أو وجودي إن صحّ استخدام هذا المصطلح الحديث logique existentiale أو اللاّ منطق المعقول logique rationnelle على حدّ تعبير هسرل من حيث إنه لا يخضع لمبدأ الهوية أو مبدأ التناقض.

٣١ ـ منطق المذهب:

ونحن نحاول هنا أن نكشف عن مقولات هذا المنطق من خلال فهمنا للمذهب البرجسوني، فإذا تأمّلنا طبيعة الوجود وأمعنّا التأمّل رأينا أن هناك مقولات أربع لازمة من طبيعة الوجود لزوماً

مباشراً تدلّ على خصائص الوجود. هي وجهات له لا تتمايز منه تمايزاً حقيقياً ولا تزيد عليه شيئاً حقيقياً فهي صفات متحقّقة فيه بالذات ومن ثَمّة إلى أقصى حدّ ومفاضة منه على الموجودات كلٌ بحسب قدره والمعقولات هي الزمانية والكيف والتطوّر والتاريخية.

والمقولة الأولى أهمها جميعاً لأن الوجود والزمانية مترافقان وهي من أجل هذا أساس لبقية المقولات فليس الزمان كما يتصور كانت ظاهرة خالصة أو إطاراً لا حقيقة له في الواقع وإنما الزمان هو هو نفسه الوجود. لأن الوجود هو الحياة والحياة هي التغيّر والتغيّر هو الزمان، غير أن برجسون لم يفهم طبيعة الزمان على النحو الوجودي، فالزمان عند هيدجر مثلاً مرتبط بالتناهي والعدم وكاد برجسون أن يقترب من إدراك هذه الرابطة لو أنه ظلّ مخلصاً للجانب السلبي من مذهبه. وأعني إنكار التجريد العقلي. فهو يشير في كتابه التطور الخالق إلى أن فكرة العدم هي اللولب الخفي والمحرّك المستور للتفكير الفلسفي. ومع ذلك يقرّر أنها فكرة كاذبة ليس لها أساس في الواقع وفي الوجود.

ومن مقولة الزمانية تنبع مقولة الكيف، والكيف نتيجة حتمية لتأبى الديمومة المقياس الرياضي وثورة برجسون الفلسفية لم تكن إلّا ثورة على تطبيق مقولة الكمّ بدلاً من مقولة الكيف على ظواهر الروح وظواهر الشعور، فظواهر الشعور ليست ذات موضع أصلي محدّد أو سرعة أصلية محددة، وإنما هي مجاميع متداخلة متشابكة تتحرك في الديمومة، إن العنصر والجزء المجرّد ليست قواعد الوجود. إنما القاعدة هي التشابك ينزلق إلى المستقبل فيفرز بطبيعته

ظواهر جديدة، وهذه الظواهر جميعها تتماسك تماسكاً لا يحدّ ظاهرة بأخرى ولا يفصل بينهما وإنما يجعل من النفس محصلة إنتاجية ثمرة الارتباط والاشتباك والتداخل، هذه الطبيعة الكيفية تكشف لنا عن طبيعة التطور.

إذن مقولة التطور تنبع من مقولة الكيفية، فالتطور في المذهب البرجسوني على الضدّ من التطور عند سبنسر، إنه لا ينحصر في الانتقال من اللاّ متشابه إلى المتشابه، وإنما هو ينحرف دائماً نحو اللاّ متشابه والجدّة والخلق والإبداع. إن القول بالكيف معناه تقرير التشابك بين حالات متباينة من الديمومة والزمان وهذا هو التطور وهو في ذات الوقت معنى التكامل عند برجسون من حيث إنه يحتفظ بخصائص الكيفيات وخصائص الظواهر المتكاملة بينما التعميم يهمل المميزات الفردية ويقتصر على تجزئة الكل إلى كميات قابلة للقياس، والقياس يفترض مقدماً وجود مجموعات متشابهة. إن التكامل هنا شبيه بالتكامل الفسيولوجي أي تكامل الخلايا العصبية المتباينة في وظائفها، وهكذا يتفق التطور البرجسوني مع مقولة الكيف ولا يتفق مع مقولة الكم.

وما أيسر ما يستخلص من هذه المقولة مقولة التطور المقولة الرابعة مقولة الحرية، فإذا كان التطور لا ينطوي على الانزلاق نحو التشابه وإنما نحو التباين، فالضرورة مسلوبة. لأن الضرورة تزول كلما انطلقت السورة الحيوية في تطورها نحو الخلق. إن انطلاقها دائماً فتح جديد لا يرتقب ولا ينتظر. ثم إن العملية خارجة عن الزمان. فهي تقرر فقط أنه إذا وجدت العلّة وجد المعلول، ولكنها لا

تقرّر ولا تستطيع أن تقرّر متى توجد العلّة هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقرّر برجسون أننا نخضع لمبدأ العليّة عندما نحيا ونعمل خارج الأنا العميق أي خارج الديمومة، وذلك لأن العلّة في الديمومة ليس لها معلول لأنها لا تعود هي ذاتها مرة ثانية، إنها تعود في المجال السكوني حيث الأشياء لا تدوم كما ندوم نحن فيبدو مستقبل الأشياء كائناً في الحاضر كوناً رياضياً سابقاً ويبقى بعد ذلك أن العليّة إذا ما حاولنا تطبقها على الديمومة تستحيل الدمومة عندئذ إلى امتداد والحركة إلى متحرّك والفعل إلى شيء والواقع المتكوّن إلى واقع كائن. الحرية إذن مقرّرة في الديمومة وهكذا ينتفي القول بالحرية المشروطة لأنه عود إلى تقرير الجبرية وعود إلى الخطأ الأكبر في تصوّر الزمان على هيئة المكان.

ومن هذه المقولات جميعاً تنشأ المقولة الأخيرة وهي مقولة تاريخية ومؤدّاها أن الحياة ديمومة وكيف وتطور وحرية، وهي من أجل هذا كله تاريخ له ماضي مرتبط بحاضر رباطاً عضوياً ومجرى التاريخ الحيوي لا يقبل التفكّك ولا الانفصام وقد انتهى هيجل إلى الكشف عن هذه المقولة في ظواهريات الروح. إلّا أن التاريخ عند هذا الفيلسوف ذو طبيعة سكونية مهما يحاول الزعم بأن الوحدة المطلقة ليست وحدة ساكنة بل في حركة وأن الروح المطلقة تحوي في ذاتها مبدأ حركتها ذلك لأن مجرد خضوعها لقانون منطقي يرفع عن التاريخ «طبيعته الحيّة» بفضل ما يدخل فيه من عناصر ثابتة ميتة، وبالتالي يصبح التاريخ موضوع معرفة علمية بينما هو في الواقع ليس كذلك ونحن نقصد بالقانون المنطقي قانون الخطوات الثلاث:

موضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع، أما التـاريخ عنـد برجسون فحوادثه تقع مرة واحدة وإلى الأبد فالحادثة التاريخية تبزغ من سوابقها بتطور فريد في نوعه بحيث إننا نجد أن الحادثة ذاتها تضيف شيئاً جديداً، وبذلك ينتفي القول بالعليّة أو الضرورة هذا إذا كنّا نعني بالعليّة أن المعلول مستنبط بالضرورة من العلّة ومتضمن فيها وفي طريق القول بهذا التاريخ الزمانية سار الفلاسفة الوجوديون، وهكذا الفيلسوف البرجسوني يغلق باباً ليفتح باباً جديداً وبرجسون من أجل هذا يرفض أن يمذهب الفلسفة بمعنى أن يغلق فيعترض على وضع «الرؤية» مركزاً لفلسفته لأن من شأن هذا الوضع أن يجعل من فلسفته «مذهباً» يطلق عليه «مذهب الرؤية».

فهرس المراجع

العربيـة:

١ ـ **قصة الفلسفة**، ول ديورانت.

٢ ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة**، يوسف كرم.

٣ ـ **منهج التحليل النفسي وطبيعة التكاملية مجلة علم النفس.**

٤ ـ **اتجاهات الفلسفة المعاصرة**، إميل بربية، ترجمة محمـود قاسم.

٥ ـ **المذهب في فلسفة برجسون**، د. ميراد وهبة.

٦ ـ **خرافة الميتافيزيقا**، زكي نجيب محمود.

٧ ـ **إسبنجلر**، عبد الرحمن بدوي.

٨ ـ **التطور الخالق**، لبرجسون.

٩ ـ **المادة والذاكرة**، لبرجسون.

١٠ ـ **قاموس الشهابي.**

١١ ـ **رسائل ابن سيعين.**

١٢ ـ **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين**، د. محمد رجب.

١٣ ـ **كتاب الإبانة**، للفارابي.

١٤ ـ **ما بعد الطبيعة**، لأرسطو.
١٥ ـ **ديكارت**، عثمان أمين.
١٦ ـ **العقل والوجود**، يوسف كرم.
١٧ ـ **تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط**، يوسف كرم.
١٨ ـ **منطق المشرقيين**، لابن سينا.
١٩ ـ **فلسفة الأخلاق**، د. توفيق الطويل.
٢٠ ـ **الجمع بين رأي الحكيمين**، الفارابي.
٢١ ـ **النجاة**، لابن سينا.
٢٢ ـ **ما بعد الطبيعة**، لابن رشد.
٢٣ ـ **موقف فلاسفة المسلمين من تحديد معنى الفلسفة**، مصطفى عبد الرزّاق.

الأجنبية:

1 - N.Eoladi les constantes de la pensee Francaise.
2 - Wahl: Vers le concret - Paris.
3 - La Pensee et le Mouvant.
4 - Ibid.
5 - J.Gheralier, Bergson plom.
6 - Bergon le Rire. P-U-F.
7 - Collins studies on the life history of protozoa.
8 - Bacon's philosophical works London 1905.
9 - Frank philipp. The ragmatic componcnts in map's Elemination.
10 - Bergson L'Erolation Creatrice Alcan 1913.

فهرس الكتاب

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٤٧٨١٣٧٣ / ١٢١٢ / ٠٠